Justiça e democracia

Discussões do X Simpósio Internacional Principia

Ivan Ferreira da Cunha
Jonas Rafael Becker Arenhart
Cezar Augusto Mortari
(Orgs.)

*Nefip*online

Justiça e Democracia:

Discussões do X Simpósio Internacional Principia

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor: Ubaldo César Balthazar

Departamento de Filosofia
Chefe: Jaimir Conte

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador: Roberto Wu

NEFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política
Coordenador: Denilson Luís Werle

X Simpósio Internacional Principia

A Construção da Experiência

Comissão organizadora
Ivan Ferreira da Cunha
Jonas Rafael Becker Arenhart
Cezar A. Mortari

Comissão científica
Gary Hatfield
Otávio Bueno
Rodolfo Gaeta
Osvaldo Pessoa Jr.
Luiz Henrique Dutra
Ivan Ferreira da Cunha
Anjan Chakravartty
Décio Krause

www.principia.ufsc.br/SIP10.html
nel@cfh.ufsc.br

Ivan Ferreira da Cunha
Jonas Rafael Becker Arenhart
Cezar Augusto Mortari
(orgs.)

Justiça e Democracia:
Discussões do X Simpósio Internacional Principia

*Nefip*online
Florianópolis
2018

NEFIPO
Núcleo de Ética e Filosofia Política
Coordenador: Denilson Luís Werle
Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia – UFSC
CEP: 88040-900
http://www.nefipo.ufsc.br

FICHA CATALOGRÁFICA
(Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina)

J96 Justiça e democracia [recurso eletrônico]: discussões do X Simpósio Internacional Principia / organizadores, Ivan Ferreira da Cunha, Jonas Rafael Becker Arenhart, Cezar Augusto Mortari. – Dados eletrônicos. – Florianópolis : Néfipo/CFH/UFSC, 2018.
111 p. – (Nefiponline)

Inclui bibliografia.
Resultado do X Simpósio Internacional Principia, realizado em agosto de 2017, Florianópolis, Santa Catarina.
ISBN 978-85-99608-20-3
E-book (PDF)

1. Política – Filosofia. 2. Justiça (Filosofia). 3. Democracia – Filosofia. 4. Ética – Filosofia. I. Cunha, Ivan Ferreira da. II. Arenhart, Jonas Rafael Becker. III. Mortari, Cezar Augusto. IV. Série.

CDU: 32:1

Elaborado pelo bibliotecário Jonathas Troglio – CRB 14/1093

Licença de uso Creative Commons:
(http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt)

SUMÁRIO

Apresentação 7

Sobre os autores 9

1 **O problema da normatividade em Hayek** 11
Amaro Fleck

2 **Direito e moral segundo Hart: o problema dos direitos humanos como direito internacional** 21
Celso de Moraes Pinheiro

3 **A incompatibilidade do fundamentalismo religioso com o liberalismo político** 33
Evânia Reich

4 **Democracia e igualdade política em Habermas** 44
Felipe Gonçalves Silva

5 **Martha Nussbaum: o enfoque das capacidades em discussão** 54
Karen Franklin

6 **Sobre as tensões, disputas internas e dimensões normativas dos modelos descritivos de teoria democrática** 71
Nikolay Steffens

7 **A crítica de Habermas à concepção de poder em Arendt** 83
Rafael Alves de Oliveira

8 **As duas etapas argumentativas da posição original na justiça como equidade de John Rawls** 96
Raquel B. Cipriani-Xavier

Apresentação

Este volume traz uma seleção de textos apresentados e debatidos no X Simpósio Internacional Principia. Realizada em agosto de 2017 em Florianópolis, a 10ª edição de nosso tradicional simpósio foi promovida pelo Núcleo de Epistemologia e Lógica (NEL) e pela revista *Principia* do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. O tema principal que escolhemos para essa edição do evento foi *A Construção da Experiência*. Assim como tem ocorrido em edições anteriores do Simpósio Internacional Principia, o Comitê Científico acolheu trabalhos não apenas sobre o tema principal, mas também sobre os mais diversos temas e áreas da filosofia.

Os trabalhos dedicados ao tema *A Construção da Experiência* foram conduzidos ao processo editorial habitual da revista *Principia*, de modo que foi publicada uma edição (vol. 21, no. 2) com seis das conferências principais e as comunicações selecionadas figuraram como parte de outra edição (vol. 21, no. 3). Projetamos, ainda, a publicação do 19º volume da coleção Rumos da Epistemologia, que trará textos de epistemologia, filosofia da mente, filosofia da matemática e filosofia da linguagem.

A presente coletânea reúne trabalhos da área de filosofia política que foram apresentados no evento. A presença dos trabalhos dessa área tem contribuído para a criação de um ambiente mais rico nos Simpósios Principia, rompendo as delimitações (artificiais) entre as disciplinas filosóficas.

Como organizadores do X simpósio, e também deste volume, gostaríamos de fazer um agradecimento especial ao Professor Felipe Gonçalves Silva (UFRGS), coordenador do GT Teorias da Justiça da ANPOF, que recebeu os textos deste volume. Gostaríamos de agradecer a todos os participantes e especialmente aos autores dos trabalhos aqui publicados. Agradecemos também à FAPESC, ao CNPq e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, instituições que propiciaram o apoio financeiro para a realização do evento e deste livro que é um de seus resultados.

Florianópolis, 01 de junho de 2018.

Ivan Ferreira da Cunha
Jonas Rafael Becker Arenhart
Cezar Mortari

SOBRE OS AUTORES

Amaro Fleck é professor de Filosofia na Universidade Federal de Lavras (UFLA) desde 2015. Pesquisa teoria social e filosofia política, sobretudo no âmbito da teoria crítica da sociedade. É membro do GT de Teoria Crítica da ANPOF.

Celso de Moraes Pinheiro é professor associado da Universidade Federal do Paraná. Atua na área de Filosofia, com pesquisas em: Filosofia da Educação, Ética e Filosofia Política, Filosofia e Direitos Humanos, Filosofia do Direito e Ensino de Filosofia.

Evânia Reich é Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2017), com ênfase em Filosofia Política. Doutorado Sanduíche pela Birkbeck College, University of London (2015).

Felipe Gonçalves Silva é Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e membro do núcleo Direito e Democracia. Tem experiência nas áreas de filosofia política e pensamento democrático, com ênfase em Teoria Crítica.

Karen Franklin da Silva é professora Associada da Universidade Federal do Paraná. Desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia da Educação, Ética e Filosofia Política, Direitos Humanos e Ensino de Filosofia.

Nikolay Steffens é professor adjunto A-1 de Ética e Filosofia Política na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente, suas pesquisas versam sobre temas de filosofia política contemporânea com ênfase em teorias da democracia, teorias da justiça e teorias da representação política.

Rafael Alves de Oliveira é mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande Sul e professor de filosofia na rede privada de ensino básico.

Raquel B. Cipriani-Xavier é Doutoranda em Ética e Filosofia Política (PPGFil/UFSC), mestra em Filosofia (PPGF/UFSC), bacharel em Direito (Univali), licencianda em Filosofia (UFSC), atuando principalmente nos seguintes temas: fundamentação filosófica da política e teorias da justiça.

1

O problema da normatividade em Hayek

AMARO FLECK

Em seu pensamento tardio — em especial naquela que talvez seja sua obra magna, a saber, *Direito, legislação e liberdade*, obra composta de três volumes publicados em 1973, 1976 e 1979 — o filósofo e economista austríaco Friedrich August von Hayek faz uma engenhosa crítica às tentativas de se organizar a sociedade por meio de interferências governamentais no mercado. Para Hayek, estas tentativas conduzem a formação de uma economia planejada, o que para ele é sinônimo de socialismo. Hayek não se limita, contudo, a fazer um exame dos efeitos do planejamento. Ele também busca investigar as bases filosóficas subjacentes ao planejamento e ao socialismo, que para ele remontam ao começo da filosofia moderna, mais precisamente a Descartes e a Hobbes, que são por assim dizer os fundadores do que ele denomina de "construtivismo racionalista".

Neste trabalho eu gostaria de fazer uma breve exposição da crítica de Hayek ao planejamento. Interessa-me, sobretudo, investigar quais são os critérios normativos subjacentes a tal crítica. Esta não é uma tarefa fácil. Hayek argumenta que não se trata de uma querela acerca de valores. Isto é, ele não busca mostrar que há valores melhores do que aqueles que os defensores da ordem planejada apoiam. De acordo com ele, sua crítica não diz respeito a concepções de vida boa ou de justiça divergentes. Trata-se, antes, de uma querela sobre fatos. Nas próprias palavras do pensador austríaco:

> Todas as doutrinas totalitárias, das quais o socialismo é apenas a mais nobre e a mais influente, enquadram-se nessa categoria. São falsas, não por causa dos valores em que se fundam, mas por causa da sua concepção errônea das forças que tornaram possíveis a Grande Sociedade e a civilização. A demonstração de que as diferenças entre socialistas e não-socialistas residem, em última análise, em questões puramente intelectuais, passíveis de uma solução científica, e não em juízos de valor divergentes, é, a meu ver, um dos mais importantes resultados da linha de pensamento seguida neste livro. (Hayek 1985a, p.xlv)

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 11–20.

Em outras palavras, os socialistas e demais defensores de uma ordem planejada se equivocam sobre "as forças que tornaram possíveis a Grande Sociedade e a civilização". Eles desconhecem como a sociedade evoluiu, passando das pequenas hordas nômades e simples às complexas civilizações dependentes de uma cada vez maior especialização das tarefas. O problema é que Hayek é um bom leitor de Hume. Por conseguinte, sabe o que é uma falácia naturalista. Ele mesmo a formula nesta obra. Cito-o: "nenhuma inferência válida permite passar de uma afirmação que contém apenas uma descrição de fatos a uma afirmação do que deveria ser" (Hayek 1985a, p.91); e, logo após, "o que essa circunstância revela é apenas que, de uma simples constatação de fatos, não se pode inferir nenhuma afirmação relativa à ação apropriada, desejável ou oportuna, nem qualquer decisão sobre a necessidade de qualquer ação" (Hayek 1985a, p.91).

Seu conflito com os defensores do planejamento, no entanto, não é sobre a gênese da civilização, e sim sobre qual o melhor modo de geri-la. Por conta disso Hayek precisa transpor o abismo existente entre sua premissa, descritiva, de que os planejadores se equivocam sobre o modo como as civilizações evoluíram para sua conclusão, prescritiva, de que eles se equivocam sobre como se deve governar uma sociedade, a saber, se interferindo no mercado ou se deixando ele se autogerir. Para isso Hayek recorrerá à teoria da evolução, modificando-a. Argumento, aqui, que Hayek não é, e nem poderia ser, bem sucedido nesta transposição.[1] Antes disso, porém, é preciso expor com mais minúcia a crítica hayekiana. É o que faço a partir de agora.

1. "Crítica da razão política"

A argumentação de Hayek opera por meio de divisões binárias, e por isso pode ser facilmente esquematizada. Todas elas parecem ser ao mesmo tempo descritivas e prescritivas. Estas divisões se referem a quatro níveis diferentes. A primeira delas trata da limitação ou não da razão, isto é, de se reconhecer que a razão humana não é onipotente, que ela não é capaz de conhecer tudo (em especial em uma sociedade complexa). Este nível se dá em um âmbito individual. Para Hayek os socialistas e demais defensores do planejamento não reconheceriam tal limitação.

A segunda diz respeito à concepção filosófica que se segue da limitação ou não da razão. Aqueles que pensam que a razão é onipotente defenderão o "construtivismo racionalista", que diz que a sociedade deve ser organizada racional e

intencionalmente, de tal modo que consiga realizar determinados fins. Quem reconhece os limites da razão, no entanto, adota uma perspectiva diferente. Este acredita que a sociedade se desenvolve de forma espontânea, isto é, de maneira não intencional e inconscientemente.

O terceiro nível de argumentação lida com as instituições propriamente ditas e a ordem social que elas formam. Tanto instituições quanto ordens sociais podem ser espontâneas ou produzidas. Os adeptos do planejamento argumentariam, de acordo com o austríaco, que as instituições produzidas são melhores, e sobre elas fundam uma ordem produzida. Os adversários destes, por sua vez, preferem as instituições espontâneas cuja primazia dá origem a uma ordem também ela espontânea.

O último nível trata do resultado destas preferências. Se os primeiros, os planejadores, se sobressaem, então a consequência é o totalitarismo, entendido como a supressão cada vez maior das liberdades individuais. Se os segundos, os adversários do planejamento, obtém êxito, então decorre disto o melífluo paraíso terrestre já posto em versos por Bernard de Mandeville. Notem que a concepção de liberdade de Hayek destoa da concepção de liberdade negativa clássica. Na verdade, ela soa como o exato oposto da concepção de liberdade positiva. Para ele, liberdade é a ausência de autodeterminação. Cito novamente o economista neoliberal: "Liberdade significa que, em alguma medida, confiamos nosso destino a forças fora do nosso controle" (Hayek 1985b, p.32).

2. Ordens espontâneas e teoria da evolução

Esta série de divisões dicotômicas não é estanque. A sociedade evolui e Hayek relata esta evolução com sua filosofia da história, igualmente binária. Quando os homens andavam em bando, em uma horda com pouca ou nenhuma divisão do trabalho, os homens não precisavam reconhecer os limites de sua razão. Eles lidavam com cenários simples, com poucas variáveis, e podiam calcular as consequências de suas escolhas. Em outras palavras, eles podiam planejar uma caça em uma floresta. Um comando central poderia dividir os encargos e benefícios desta atividade. As instituições, caso se possa usar tal nome para designar arrumações sociais tão rudimentares, podiam ser projetadas inteiramente, servindo de forma intencional e consciente para obter determinados fins.

Mas, na medida em que a sociedade evolui e se complexifica, os homens passam a lidar com um volume cada vez maior de informações, em situações

com um número cada vez maior de variáveis. Neste novo ambiente o mesmo procedimento se revelaria ineficaz, para não dizer mortífero. As pessoas não podem decidir como trocar mercadorias ou quanto produzir de cada uma delas da mesma forma como organizaram outrora uma caça. Comando central nenhum é capaz de reunir as informações necessárias para isso. E os homens estariam até hoje correndo atrás de presas e fugindo de feras caso dependessem unicamente das capacidades de seus intelectos. A sorte deles é que algo ocorre às suas costas.

Por meio de nossas ações, como uma espécie de efeito colateral delas, de forma semelhante ao desdobramento da astúcia da razão da qual fala Hegel, pois de modo algum intencional ou planejado, os homens vão instituindo uma série de regras de conduta que se mostram eficazes, que fazem com que eles se tornem mais aptos, que seus grupos obtenham vantagens. Inovações úteis ficam e se disseminam. O resto é passageiro: do mesmo modo que surge perece. Trata-se, como se pode ver, da teoria da seleção natural aplicada à evolução social. Hayek fala de teoria da seleção cultural, pois ela contém algumas diferenças frente ao modelo darwiniano.[2] O fato é que a teoria da evolução de Hayek, baseada nesta ideia da seleção cultural, se mescla com a teoria da ordem espontânea. O resultado é que quanto mais a sociedade evolui, tornando-se complexa, mais ela precisa e deve ser uma ordem espontânea, depender de instituições que se autorregulem, que não precisem de planejamento ou controle.[3]

O problema é que a civilização, aos olhos do austríaco, encontra-se numa encruzilhada: desde o começo da modernidade ganha força o construtivismo racionalista e seu ímpeto de planejar, planificar, controlar tudo. E agora o socialismo, esta doutrina que leva o construtivismo às suas últimas consequências, pode implodir a liberdade, a sociedade complexa, a civilização. É contra isto que Hayek faz sua cruzada. Nela os filósofos modernos como Hobbes e Descartes são responsáveis pelo retorno ao antropomorfismo, às formas animistas de pensamento (Hayek 1985a, p.4). Já aqueles que se opõem ao sistema de mercado, cito Hayek, "não são os portadores de uma nova moral, mas sim os não domesticados ou incivilizados, que jamais assimilaram as normas de conduta em que se funda a Sociedade Aberta e a ela pretendem impor suas concepções 'naturais' instintivas, oriundas da sociedade tribal" (Hayek 1985b, p.174). Eles são incapazes de reconhecer que só o mercado livre pode dar sustentação a uma sociedade com tamanha complexidade, no que está incluso, é claro, o mercado de trabalho. Não passam de bárbaros exigindo salário mínimo, selvagens demandando seguro desemprego, silvícolas clamando por aposentadoria, como se tudo isto

pudesse ser decidido pela comunidade reunida em torno da fogueira, enquanto se assam as carnes obtidas na última caça.

3. Críticas conclusivas

A construção teórica de Hayek, convenhamos, é um tanto elegante. Ela tem lá sua graça. Sua simplicidade é sedutora. Sobretudo por um aspecto em certa medida paradoxal: ao mesmo tempo em que ela reconhece a complexidade da situação, a impossibilidade de conhecer racionalmente tudo o que seria preciso para lidar de forma adequada com ela, ela permite uma resposta extremamente simples, para não dizer astuciosa, para praticamente todos os problemas: a não intervenção, a confiança nos mecanismos que se autorregulam, a benfazeja mão invisível. Mas não nos deixemos iludir, antes, lembremo-nos da sabedoria de Mencken: "para cada pergunta sutil e complexa há uma resposta perfeitamente simples e clara: a que está errada". O mundo é complexo demais para ser apreendido nas duas caixinhas das classificações binárias.

Há uma série de questões que torna pouco acurada, ou demasiado indeterminada, a crítica de Hayek ao planejamento. A primeira diz respeito às suas divisões dicotômicas. Elas são contínuas ou discretas? Entre o uso da razão que reconhece os limites dela e aquele que não reconhece há instâncias intermediárias? Há terceiras, quartas, quintas teorias possíveis que não sejam construtivistas racionalistas e nem evolutivas? Há instituições e ordens que possam ser em parte espontâneas e em parte produzidas? Hayek parece não dar elementos textuais para lidar com este problema. No mais das vezes, sua distinção parece ser discreta. Trata-se de oito ou oitenta, de sim ou não, de preto ou branco. A teoria de Hayek fica mais coerente assim, mas também muito mais pobre. Nunca houve um mercado livre no sentido em que os neoliberais dão ao termo. Mesmo o mercado, a mais espontânea das instituições, sempre obedeceu a infindáveis regulamentos que delimitam o horário de abertura e fechamento das feiras, o peso dos produtos, a quantidade de metal que devem conter as moedas, etc. Ainda que ele não seja o resultado intencional da ação de um único homem, é claro que ele é formado também por ações conscientes, feitas com objetivos estabelecidos. Se assumirmos que a distinção é contínua, contudo, a crítica perde muito de sua razão, em parte pelo que veremos adiante.

O segundo ponto cego da doutrina de Hayek diz respeito à relação entre evolução e planejamento. Hayek afirma que regras de conduta e instituições

permanecem na medida em que se mostram eficazes, tornando o grupo que a adota mais forte. Cito uma passagem:

> 'Aprender a partir da experiência', entre homens não menos que entre animais, não é um processo essencialmente de raciocínio, mas de observância, disseminação, transmissão e aperfeiçoamento de práticas que se impuseram porque deram bom resultado — em geral não porque propiciaram algum benefício identificável ao indivíduo que agia, mas porque aumentaram as possibilidades de sobrevivência do grupo a que este pertencia. (Hayek 1985a, p.13)

Mas Hayek parece não se dar conta que este argumento cai muito bem na defesa do planejamento. O defensor da intervenção governamental no mercado pode muito bem declarar: "havia uma situação calamitosa, parte da população passava fome, padecia de doenças terríveis, abrigava-se de forma rudimentar (e isto de modo algum seria mentira para, por exemplo, a Inglaterra de meados do século XIX), até que, meio por acaso, na base da tentativa e erro, criou-se uma série de mecanismos de seguridade: salário mínimo, aposentadoria, férias, décimo terceiro, seguro-desemprego. O resultado é que a população tornou-se mais forte e saudável, a situação social ficou mais estável, enfim, a sociedade como um todo prosperou. O planejamento ou a intervenção não foi ele mesmo inteiramente projetado, mas algo que surgiu em parte espontaneamente, e na medida em que deu certo, mostrando-se eficaz, ele foi se disseminando e sendo adotado também por outros grupos e também em outras situações". Isto não contradiz a teoria da evolução cultural tal como defendida por Hayek. Pelo contrário, é sua consequência. Se o planejamento é adotado, se ele se dissemina, é porque ele se mostra eficaz, é porque ele torna o grupo que o adota mais forte. E contra isto não adianta levantar bravatas. E aqui chegamos a aquele momento dialético maravilhoso: o defensor do planejamento agora defende o resultado da evolução espontânea da sociedade, o qual conduziu até a interferência governamental no mercado de trabalho. Hayek defende outra forma de intervenção, que vai contra tal evolução espontânea. Ele prega que devemos projetar as instituições, produzi-las de tal forma que se tornem autorreguladas. Ele quer, paradoxalmente, criar instituições que sejam espontâneas.

O terceiro ponto serve de explicação ao equívoco do segundo. Hayek toma a teoria das ordens espontâneas, desenvolvida em parte por Hume e Smith, em parte pelo historicismo, como equivalente da teoria da evolução, ainda que baseada na seleção cultural e não na natural. Mas elas são teorias muito diferentes.

A teoria das ordens espontâneas não afirma que estas ordens são mais capazes de sobreviver do que as ordens produzidas. Ela é coerente: serve em um momento como explicação da gênese de certas instituições, tendo caráter descritivo, e, em outro, prescritivo, afirma que elas são necessárias às sociedades complexas, e que respeitá-las é um meio de salvaguardar liberdades. Mas ela diferencia fatos e valores. Para atacar o primeiro momento é preciso trazer evidências históricas que a desautorizem. Para atacar o segundo é preciso debater preferências, concepções de vida boa e de justiça. É Hayek quem não diferencia os momentos, e o faz pelo acréscimo da ideia de seleção cultural: ele parece afirmar que a seleção cultural mostra que as ordens espontâneas são eficazes, e as ordens produzidas não. Mas este tipo de afirmação é especulativa, no pior sentido possível. Ela é indemonstrável, para não dizer simplesmente que vai contra todas as evidências.

Para Hayek o planejamento é errado por se propor a fazer algo impossível. Na medida em que interfere num mecanismo que se autorregula, o mercado, ele faz com que este mecanismo não funcione bem. Como ele não funciona bem, a sociedade complexa que depende dele definha. Não sobrevive ao teste do tempo, não se adapta às circunstâncias e perece. Mas isto só poderia ser descrito, e, como tal, só poderia ser afirmado no final do acontecimento. Nem o mais insano leitor de Darwin pretende dizer, *ex ante*, quais mutações terão sucesso ou não. Seria preciso um intelecto divino, desses que Hayek combate com carradas de razão, para conseguir calcular todas as variáveis possíveis e dizer se algo surgido ao acaso pode durar ou não. Aves que não voam; mamíferos com bico, pena e que botam ovos; bípedes que falam e não se entendem: a natureza é pródiga em casos improváveis. O quarto ponto cego da crítica de Hayek é que sua teoria da evolução funciona na base de prognóstico e suposição.

Por fim, o quinto ponto é a falácia naturalista. Ainda que Hayek tivesse sido bem sucedido na tentativa de mostrar a gênese espontânea de certas instituições, e, o que é muito mais difícil, que ele obtivesse êxito em mostrar que elas se adaptaram melhor às circunstâncias, isto não implica que deveríamos promovê-las. O campo da prescrição é valorativo. Decorre de preferências, das finalidades que são escolhidas. O argumento tecnocrático de Hayek, de que os defensores do planejamento cometem erros científicos, estão mal informados, usam a razão de modo não civilizado, não se sustenta. Suas deficiências são manifestas. Mas argumentos trôpegos também se adaptam muito bem a circunstâncias específicas, especialmente quando ajudam os grupos fortes a ficarem ainda mais fortes.

Apoio

Esta pesquisa foi realizada durante estágio de pós-doutorado na UFMG.

Texto preparado para ser apresentado na reunião do GT de Teorias da Justiça, ocorrido durante o *X Principia International Simposium*, em Florianópolis, no dia 16 de Agosto de 2017. A pesquisa da qual este trabalho é parte pretende fazer uma espécie de introdução crítica às principais correntes teóricas do pensamento contemporâneo de direita (neoliberalismo, libertarianismo, neoconservadorismo). Sugestões, objeções e críticas são especialmente bem-vindas.

Referências

Angner, E. 2004. Did Hayek Commit the Naturalistic Fallacy? *Journal of the History of Economic Thought* **26**(3): 349–61.

———. 2006. Response to Caldwell and Reiss's 'Hayek, Logic and the Naturalistic Fallacy'. *Journal of the History of Economic Thought* **28**(3): 371–3.

Caldwell, B.; Reiss, J. 2006. Hayek, Logic and the Naturalistic Fallacy. *Journal of the History of Economic Thought* **28**(3): 359–70.

Dardot, P.; Laval, C. 2016. *A Nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.

Fiani, R. 2002. Uma crítica dos mecanismos de variação e seleção no conceito de ordem espontânea de Hayek. *Revista de Economia Contemporânea* **6**(2): 7–35.

Gaus, G. F. 2006. Hayek on the evolution of society and mind. In: E. Feser (ed.) *The Cambridge Companion to Hayek*. Cambridge University Press.

Hayek, F. A. von. 1985a. *Direito, legislação e liberdade. Volume I: Normas e ordem*. São Paulo: Visão.

———. 1985b. *Direito, legislação e liberdade. Volume II: A Miragem da justiça social*. São Paulo: Visão.

———. 1985c. *Direito, legislação e liberdade. Volume III: A Ordem política de um povo livre*. São Paulo: Visão.

Hodgson, G. M. 2006. Hayek, evolution, and spontaneous order. In: E. Feser (ed.) *The Cambridge Companion to Hayek*. Cambridge University Press.

Mariutti, E. B. 2016. A Sobrevivência do maior número: notas sobre o pensamento de Hayek. *Novos Estudos CEBRAP* **35**(3): 53–64.

Mirowski, P. 2007. Naturalizing the market on the road to revisionism: Bruce Caldwell's Hayek's challenge and the challenge of Hayek's interpretation. *Journal of Institutional Economics* **3**(3): 351–72.

Notas

[1]Angner (2004) tenta defender Hayek da objeção de ter cometido uma falácia naturalista diferenciando três possíveis interpretações da obra de Hayek, uma fortemente

normativa ("ordens evoluídas são desejáveis"), uma meramente descritiva e outra fracamente normativa (porque probabilista, "ordens evoluídas tendem a ser desejáveis"), que é a que ele defende. Para livrar Hayek da objeção, no entanto, Angner precisa introduzir premissas valorativas no argumento hayekiano, de modo que a divergência com os adeptos do planejamento seja *também* de valores, e não *apenas* sobre fatos, o que claramente contradiz a passagem de Hayek, citada no presente trabalho, que afirma que um dos mais importantes resultados de sua investigação é mostrar que a divergência pode ser resolvida cientificamente. Caldwell e Reiss (2006) criticam a tripartição das interpretações possíveis de Hayek, afirmando que ele diferencia claramente suas afirmações descritivas daquelas normativas, pois estas últimas "foram baseadas em argumentos sobre os efeitos de instituições econômicas e sociais específicas sobre a liberdade individual e sobre a descoberta, preservação, transmissão e coordenação do conhecimento" (Caldwell e Reiss 2006, p.366). Ora, se este é o caso o conflito inteiro com os adeptos do planejamento é valorativo, diz respeito à concepção de liberdade que se quer promover, assim como sobre o melhor uso do conhecimento em uma sociedade, e logo não pode ser resolvido cientificamente — ao contrário do que pensava explicitamente o próprio autor em questão. Uma vez que Hayek afirma que: 1) As diferenças entre socialistas e não socialistas são passíveis de solução científica, pois baseadas em fatos e não em valores; 2) A doutrina socialista é falsa por causa de sua compreensão errônea das forças que tornaram possíveis a civilização; pode-se concluir que a compreensão adequada das forças que tornaram possíveis a civilização, por parte dos socialistas, levaria ao fim da querela. Ora, Hayek só escapa da falácia naturalista se interpretarmos que o debate é sobre a origem das instituições, e não sobre o modo como elas devem funcionar. Assim, ou Hayek comete a falácia, ou sua crítica inteira é apenas uma reedição das críticas historicistas às teorias do contrato social, sem nenhum efeito prático imediato. Tanto Angner quanto Caldwell e Reiss parecem desconsiderar inteiramente a afirmação 1, tomando a querela como se esta se desse inteiramente no campo prescritivo. Angner (2006), em sua tréplica, volta a discorrer sobre as fraquezas da interpretação meramente descritiva. Sobre o debate, conferir também a resenha de Mirowski (2007) sobre livro posterior de Caldwell.

[2]De acordo com Fiani (2002, p.25), o modelo de evolução cultural proposto por Hayek difere do modelo de evolução biológica proposto por Darwin em quatro aspectos: "(i) A evolução cultural baseia-se na herança de características adquiridas, 'rules guiding the mutual relations among individuals which are not innate bur learnt', ao contrário da teoria biológica que exclui a possibilidade de herança de características adquiridas. (ii) A evolução cultural é provocada pela transmissão de práticas, não apenas pelos pais do indivíduo, mas por todo o ambiente social que o cerca. (iii) Por se basear no aprendizado e na transmissão de práticas na sociedade, o processo de evolução cultural é muito mais rápido do que o processo biológico. (iv) Finalmente, o processo de seleção cultural opera sobre os grupos sociais, e não sobre os indivíduos, como no caso da seleção biológica, na qual a ideia de seleção grupal ainda está em discussão."

[3]Há extensa literatura sobre o uso da teoria da evolução por Hayek. Destacam-se, criticamente, os artigos de Fiani (2002) e Hodgson (2006), para uma defesa de Hayek

conferir Gamble (2006). Especificamente sobre a questão tratada aqui, a saber, o fundo normativo do uso da teoria da evolução, cf. Dardot e Laval (2016) e Mariutti (2016).

2

Direito e moral segundo Hart: o problema dos direitos humanos como direito internacional

Celso de Moraes Pinheiro

Atualmente um dos problemas de maior repercussão nos debates sobre direitos diz respeito à questão da existência de uma garantia legal para os imigrantes. Muito se ouve sobre a necessidade de tolerância e respeito para com povos que sofrem ou sofreram injustiças e precisam garantir sua existência em outros países. A base conceitual jurídica para dar apoio às necessidades que surgem com o problema dos refugiados se encontra na possibilidade e efetividade de aplicação dos Direitos Humanos. E disso surge um primeiro e fundamental ponto de discussão: serviriam os Direitos Humanos como ato jurídico legal? Para tentar buscar um esclarecimento sobre esta dúvida caberia uma análise que verificasse se o conteúdo apresentado pelos Direitos Humanos consegue ir além de algo que se mostre apenas como um conjunto de regras de cunho moral, sem força coercitiva. Neste sentido é fundamental que se compreenda, inicialmente, o conceito de direito em sentido amplo, pois este será a base para se pensar a ideia de Direitos Humanos.

De um modo geral e amplo é possível concordar com a afirmação de Costas Douzinas (2009, p.248) de que o conceito de direito alcança melhor sentido enquanto entendido como "uma capacidade pública conferida ao indivíduo para permitir-lhe obter seus objetos particulares de desejo". Não há dúvida de que, a partir da consideração acima exposta, a possibilidade de lograr êxito na consecução de seus desejos é a garantia primordial buscada no direito. Saliente-se que a obtenção de tais objetos particulares de desejo se encontram limitados aos considerados legais, ou seja, estão excluídos do rol de objetos garantidos pela lei aqueles que, de uma forma ou de outra, possam vir a ferir a constituição legal do Estado. Desde um ponto de vista mais amplo e geral, o direito garante a todos os indivíduos que se encontram sob sua tutela a possibilidade de vir a ter aquilo que desejam. Entre tantos outros, surge aqui um problema que merece

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 21–32.

ser detalhado: quando o direito se refere ao caso dos refugiados e imigrantes. Nesse caso, a pergunta que se faz é: onde esses encontrariam a permissão que lhes garantiria o direito de obterem seus objetos de desejo? Tal questão surge pelo fato de refugiados e imigrantes, em um primeiro momento, não se encontrarem na condição de cidadãos do Estado. E, não se pode esquecer que a ideia que norteia a possibilidade de garantia de direitos a partir de normas jurídicas se dirige, exclusivamente, a cidadãos do Estado.

A modernidade traz a determinação de que a liberdade do indivíduo aparece como centro da ação jurídica e legal, isto é, como postulado primário da constituição. Uma posição bastante forte no âmbito teórico do direito afirma que a ideia da liberdade individual vem acompanhada de dois argumentos constitutivos básicos, a saber, a) direitos existem sempre em relação a outros direitos e b) reivindicar direitos pressupõe um reconhecimento dos direitos de outros (Douzinas 2009, p.349). Em ambos os argumentos é possível se perceber que a pressuposição e reconhecimento de um outro, detentor de direitos, é ponto chave. Seja pelo caminho do reconhecimento dos direitos de outro ou pela relação a outros direitos, têm-se que o *nomos* central se encontra sempre em relação a algo ou alguém fora do sujeito inicialmente detentor e criador das leis. Só há direito porque há diferentes sujeitos detentores e possuidores de direitos.

Que os direitos dependem de relações parece ser ponto pacífico. O problema que se segue diz respeito às situações onde não há reciprocidade na intenção ou compreensão do direito do outro. Onde o outro não é visto ou considerado como efetivo detentor de direitos. Seja porque não é concidadão, não tendo, nesse caso, o caráter de partícipe da sociedade; ou porque é visto como o totalmente outro, parodiando as palavras de Levinás em "Totalidade e Infinito". Nesse texto, Levinás refere-se ao totalmente outro como uma alteridade absoluta, aquele com o qual uma identificação ou identidade não é possível. De forma mais ampla, poder-se-ia dizer que o totalmente outro é aquele que não cabe nos padrões preestabelecidos dos meus conceitos e de meus ideais. (Levinás 1988, p.24). Para melhor explicar-se, Levinás apresenta a figura do estrangeiro, que me incomoda em minha casa e sob o qual não tenho poder. E esse parece o ponto central da ideia que determina uma condição específica ao refugiado, e também o imigrante, a saber, a condição de não ter direitos.

A hipótese a ser considerada a partir da verificação de não garantia de direitos aos não-cidadãos leva à necessidade de postulação de um conjunto de normas jurídicas que possam ter abrangência além dos limites dos Estados, isso é,

que possa considerar o ser humano como partícipe de uma sociedade maior, de uma sociedade dos seres humanos. A saída encontrada para tal hipótese parece ser possível, especialmente, com a ideia de um direito que possua validade universal, ou seja, de um direito que possa valer para todos os seres humanos. Assim, a ideia de validade jurídica dos Direitos Humanos passa a ser considerada como possibilitadora da garantia de direitos a todos, independentemente do Estado e das regras jurídicas próprias.

Paralelamente à análise que permitiria vislumbrar os Direitos Humanos como uma saída plausível para garantia de direitos em amplo aspecto, surge o problema de como entender ser possível delegar direitos àqueles que, porventura, não têm interesse em admitir direitos aos cidadãos do Estado que conferem a estes a permissão para obter seus objetos particulares de desejo? Em outros termos, como obrigar cidadãos de um determinado Estado a aceitar e reconhecer o direito do não-cidadão, especialmente em situações onde esse "outro" demonstra não aceitar o conjunto legal e moral que norteia o Estado em questão? O problema se mostra de difícil solução se a definição apresentada por Costas Douzinas for tomada como parâmetro, uma vez que, para o autor citado, a existência do direito depende exclusivamente da sua relação a outros direitos. Além disso, "as reinvindicações de direitos envolvem o reconhecimento de outros e de seus direitos e de redes trans-sociais de reconhecimento mútuo e de compromissos" (Douzinas 2009, p.349). Tal problema, amplamente discutido em países que acolhem refugiados e imigrantes, não prejudica o fato de o reconhecimento de um direito se dar, essencialmente, pelo "fato de que antes da minha subjetividade (jurídica) sempre e já existia outra" (Douzinas 2009. p.349). Dessas primeiras análises o caráter fundamental do reconhecimento se mostra como essencial na possibilidade de se pensar Direitos Humanos, que possuiriam força além das fronteiras estatais, atuando ao lado daquilo que é chamado de Direito Internacional.

Segundo o autor de "O fim dos direitos humanos", "os direitos humanos detêm certa independência em relação ao contexto de seu aparecimento". Isso porque, "procedimentos legais, tradições políticas e contingências históricas podem fazer parte da sua constituição, mas os Direitos Humanos mantêm uma distância crítica da lei e alargam suas fronteiras e limites" (Douzinas 2009, p.350). É justamente nessa ideia de alargamento de fronteiras e limites que reside a questão central sobre a possibilidade de interferência dos Direitos Humanos nas constituições estatais que regem os direitos de seus cidadãos, exclusivamente. A

partir disso se pergunta sobre a possibilidade de se afirmar a existência de um direito de caráter internacional, que seja obrigatório não apenas para os membros de um Estado, mas também para o próprio Estado em relação com os demais. Poderia esse direito internacional se sobrepor ao direito interno de um Estado? E mais, serão os Direitos Humanos apenas a formalização de ideais morais com pretensão jurídica?

A problematização do alcance dos Direitos Humanos está bem exposta na análise feita por Heiner Bielefeldt em "Filosofia dos Direitos Humanos", especialmente quando discute se os Direitos Humanos são apenas um conceito ocidental (Bielefeldt 2000, p.141). Nesse ponto, Bielefeldt lembra um ensaio publicado por Adamantia Pollis e Peter Schwab, intitulado "Direitos Humanos: um conceito ocidental com aplicabilidade restrita". Ali se encontra exposta a ideia de que Direitos Humanos não possuem caráter universal, sendo, antes, restritos ao mundo ocidental, especialmente representados pelos países europeus e pelos Estados Unidos. Ora, tal questionamento aponta para um dos maiores problemas enfrentados pela possibilidade de emprestar aos Direitos Humanos um caráter normativo internacional com validade universal. Do mesmo modo que os conjuntos legais próprios de cada Estado, os Direitos Humanos estariam restritos a apenas uma parcela da humanidade.

Após uma explanação sobre a consideração possível da existência de fundamentos próprios dos Direitos Humanos serem encontrados também em países não ocidentais, Bielefeldt afirma surgirem "variadas possibilidades de *inculturação* da noção de direitos humanos que são legítimas e significativas, enquanto não se desvirarem para reinvindicações de exclusivismo essencial e cultural" (Bielefeldt 2000, p.177). Assim, utilizando-se do conceito de consenso sobreposta de John Rawls, Bielefeldt traça um paralelo formulando a ideia de que os Direitos Humanos possam ser vistos como o "núcleo de um consenso de sobreposição intercultural" (Bielefeldt 2000, p.139). Entretanto, apesar de procurar uma solução para os limites dos Direitos Humanos e, consequentemente, sua validade normativa, Bielefeldt ainda se encontra na dificuldade de mostrar se há a possibilidade de ser encontrada, nos Direitos Humanos, uma validade jurídica internacional (e até, universal).

Pois bem, se os Direitos Humanos não podem ser considerados *a priori* direitos na acepção mais pura do termo, ou seja, se servem mais como indicadores de padrões a serem seguidos, então seu caráter normativo parece tender a ser fundado em princípios morais. Ora, se isso se confirma, então a ideia de

limitação dos Direitos Humanos é algo que se dá de maneira imediata, uma vez que o conjunto de regras morais se encontra, salvo na condição de uma pretensa universalidade moral, restrita a determinados grupos, sociedades ou Estados. Com isso, a possibilidade de imposição de ideais obtidos a partir dos Direitos Humanos obriga à aceitação da acima citada pretensão de universalidade moral. A normatividade jurídica, no caso de sansões possíveis quando do desrespeito aos preceitos dos Direitos Humanos dependerá, então, de uma normatividade moral. Em resumo, o conjunto de leis de um Estado ou sociedade estaria submetida às regras de conduta moral dos indivíduos membros deste Estado ou participantes desta sociedade. Assim, um dos problemas que surge, a partir do acima exposto, diz respeito à relação entre moral e direito. Perguntar pelo tipo de ligação entre ambos os âmbitos é crucial para a determinação da possibilidade de Direitos Humanos. E mais, a partir disso será possível postular a existência de regras jurídicas específicas que versem sobre a posição a ser tomada pelos Estados em relação aos refugiados e também aos imigrantes.

Antes de uma análise um pouco mais restrita sobre a possibilidade de um conjunto legal que pudesse agir a nível internacional, é importante ressaltar que as vias para o trato da questão podem se dar em diferentes direções. Chama a atenção o modo como Douzinas inclui os Direitos Humanos em uma "categoria especial de direitos, envolta em uma série de paradoxos". (Douzinas 2010, p.163). Um dos paradoxos, já abordados de forma indireta acima, diz respeito ao fato de que são as leis do Estado as invocadas para implementar os Direitos Humanos. Ora, é inevitável o surgimento de "tensões no interior do sistema jurídico" (Douzinas 2010, p.163). Além disso, mostra o autor do verbete analisado, que os Direitos Humanos "combinam moralidade e lei, prescrição e descrição, algo que geralmente leva a confusão e retórica excessiva". (Douzinas 2010, p.163). Não é necessário ir além do aqui exposto para se ter certeza do problema instaurado pela ideia de verificar a validade jurídica dos Direitos Humanos. Além do mais, surge a necessidade de se estabelecer qual o conceito de direito daria ao conjunto de normas expostas pelos Direitos Humanos o caráter efetivo de Direito.

Sem perder de vista a importância que deve ser dada à análise acerca do conceito de direito que emprestaria validade ampla às recomendações indicadas pelos Direitos Humanos e, considerando que a amplitude das diferentes possíveis vias de interpretação do conceito de direito obrigaria a um trabalho exaustivo e enorme, a partir deste ponto nos deteremos a verificar se o *soft positivism*

de Hart não poderia servir como indicador para se fundamentar os Direitos Humanos como um conjunto válido de determinações jurídicas com caráter internacional.

Acompanhando a crítica apresentada por Herbert Hart em seu livro "O conceito de direito", faremos uma exposição dos conteúdos apresentados pelo autor para buscar um viés de resposta à questão se existiria um direito internacional que cumprisse o papel de obrigar, tanto aos Estados, quanto seus cidadãos, a obedecer e também a se impor ao direito nacional. Isso porque, a fim de ser passível de validade, o direito internacional precisaria, em muitas vezes e na maior parte destas, ultrapassar os direitos nacionais. Da mesma forma e aliado a isso, põe-se a necessidade de verificação da relação entre moral e direito. Tal exame se torna fundamental na medida que os Direitos Humanos residem sobre os paradoxos indicados por Douzinas e acima citado. E, entre esses paradoxos se encontra a dificuldade de uma interação internacional entre regras morais. Como indica Douzinas, o termo "humanos", dos Direitos Humanos, "refere-se a determinados padrões de tratamento aos quais as pessoas fazem jus e que criam uma estrutura moral no interior da qual a política, a administração e a lei do Estado devem operar" (Douzinas 2010, p.163). Com isso, a questão imperiosa demanda pela possibilidade de existência de um direito transnacional que pudesse ser garantido por força moral. Eis um problema que ganha corpo nas discussões atuais e que merece uma análise cuidadosa dos conceitos envolvidos. Hart pode não trazer a solução para tais problemas, mas indica, de forma precisa e contundente, as consequências pela aceitação simples e rápida de modelos prescritivos que acabam por hierarquizar o direito.

Antes de penetrarmos em questões específicas que interessarão para análises acerca da relação entre direito e moral e suas possíveis conexões com direitos transnacionais, é importante salientar alguns pontos fundamentais da teoria exposta por Hart. A concepção hartiana de direito possui, como ponto de partida, a ideia de que o direito é composto de dois diferentes tipos de regras. Após tratar da distinção das regras em dois diferentes tipos, no Capítulo III de "O Conceito de Direito", Hart afirma que "por força das regras de um tipo, que bem pode ser considerado o tipo básico ou primário, aos seres humanos é exigido que façam ou se abstenham de fazer certas ações", tudo isso, independentemente de desejarem ou não fazer tal ação. Aquilo que Hart chama de regras secundárias, são de outro tipo, e "asseguram que os seres humanos possam criar, ao fazer ou dizer certas coisas, novas regras do tipo primário", podendo também extin-

guir ou modificar regras antigas. (Hart 2007, p.91). Essas regras secundárias são divididas em três grupos, a saber, 1. Regras de reconhecimento; 2. Regras de alteração e 3. Regras de julgamento. A partir disso, pode-se dizer que Hart define o direito como a relação entre um conjunto de regras de obrigações (primárias) e de regras de reconhecimento, de alteração e de julgamento (secundárias), que agem de modo a permitir, por sua vez, o reconhecimento das regras primárias, bem como suas modificações, além de indicar e julgar se tais regras estão sendo respeitadas.

A importância da elaboração dos dois tipos de regras feita por Hart é ressaltada por Dworkin quando afirma que a versão do positivismo apresentada por Hart mostra uma complexidade importante, especialmente quando comparada com a de Austin. Segundo Dworkin, isso se deve ao fato de Hart admitir que as regras pertencem a vários tipos lógicos distintos. Da mesma forma, aponta Dworkin, Hart rejeita a tese de Austin de que uma regra é uma espécie de comando, e a substitui por uma análise geral mais elaborada da natureza das regras (Dworkin 1985, p.38). É justamente a partir da implantação da ideia de existência de dois tipos de regra que a teoria de Hart sobre o direito se mostra importante para uma análise que procure verificar a relação entre direito e moral e se há possibilidade e/ou necessidade de uma distinção entre ambas no âmbito dos Direitos Humanos.

As ideias expostas por Hart mostram que, se as regras primárias encontram sua referência à ação humana, ou melhor, à conduta humana, enquanto podem prescrever e determinar o que seja obrigatório ou proibido, as regras secundárias servem, inicialmente, como meio para o reconhecimento dessas regras primárias. Com isso, o fato de proporcionarem também a possibilidade de modificação e julgamento indica e mostra a união entre o conjunto de regras secundárias e primárias. Assim, o direito para Hart se faz através da união dessas regras, indicando que se encontram no centro de um sistema jurídico, ou seja, a relação entre regras primárias e secundárias são o fundamento de um sistema jurídico. No entanto, Hart chama a atenção para o fato de que apesar desta união estar no centro de um sistema jurídico, "não é o todo, e à medida que nos afastarmos do centro teremos de acomodar, elementos de uma natureza diferente" (Hart 2007, p.109).

Feita a ressalva acima, Hart inicia uma análise sobre esses fundamentos de um sistema jurídico. Na primeira parte de sua apresentação, encontra-se uma abordagem específica sobre a regra do reconhecimento. Segundo o autor, um sis-

tema jurídico depende do fato de que "uma regra secundária de reconhecimento seja aceite e utilizada para a identificação das regras primárias de obrigação" (Hart 2007, p.111). O problema é que, em um moderno sistema jurídico existem diferentes fontes de direito, tornando, portanto, a regra de reconhecimento mais ampla e complexa. No entanto, Hart afirma que "na vida quotidiana de um sistema jurídico, a sua regra de reconhecimento só muito raramente é formulada de forma expressa como tal" (Hart 2007, P.113). O fator que realmente importa, no entanto, é que a crítica à ideia de que um sistema jurídico possui seus alicerces calcados em um hábito de obediência, leva Hart a substituir tal concepção pela ideia de uma regra última de reconhecimento.

Com isso são estabelecidas duas condições mínimas necessárias e suficientes para a existência de um sistema jurídico, a saber: 1. As regras de comportamento, que garantem sua validade através dos "critérios últimos de validade do sistema, devem ser obedecidas" e 2. Igualmente, "as suas regras de reconhecimento especificando os critérios de validade jurídica e as suas regras de alteração e de julgamento devem ser efetivamente aceites como padrões públicos", isto é, devem ser consideradas como "modelo de comportamento oficial para os funcionários". (Hart 2007, p,128). Ora, do exposto fica claro que Hart pretende que a ideia de um sistema jurídico seja compreendida como contendo dois polos. Um primeiro que procura a obediência; e um segundo que procura a aceitação das regras secundárias como "padrões críticos comuns de comportamento oficial" (Hart 2007, p.128).

Nas análises acerca da questão dos refugiados, por exemplo, o segundo polo indicado por Hart parece conter uma enorme importância, uma vez que se dirige à necessidade de aceitação enquanto padrões críticos comuns de comportamento. Ora, tal necessidade traz uma imposição de regras culturais e morais, que ultrapassariam o conceito puro de um direito positivo. Aceitar regras de conduta é propor um além do reconhecimento, pois implica aceitação das mesmas como se fossem próprias. Ao mesmo tempo fica exposta a relação, mesmo que indireta, entre moral e direito. Entretanto, como veremos abaixo, quando aborda a questão do Direitos Internacional, Hart deixa claro que nesse âmbito não são localizadas regras de reconhecimento, ou seja, o Direito Internacional não possui regras secundárias.

Outro ponto fundamental da teoria de Hart que pode trazer algumas questões a serem discutidos contemporaneamente, diz respeito ao seu conceito de Direito Internacional. Considerado como um direito primário, o Direito In-

ternacional se mostra um conjunto de regras primárias de obrigação, que não possuem estrutura dentro de um sistema, pois não se localiza aí qualquer regra de reconhecimento. Diz Hart ser sustentável

> Que o direito internacional não só não dispõe de regras secundárias de alteração e de julgamento que criem um poder legislativo e tribunais, como ainda lhe falta uma regra de reconhecimento unificadora que especifique as fontes do direito e que estabeleça critérios gerais de identificação das suas regras (Hart 2007, p.230).

Em última instância, o que emprestaria valor às regras internacionais, que norteiam as relações entre Estados, seria o fato de que estas são aceitas e funcionam como se fossem parte de um sistema, sem que efetivamente sejam. O caráter pactual das relações internacionais se apresenta como o aspecto a ser analisado e discutido, pois é preciso que seja verificado se há ou não relação de tais pactos assinados entre Estados e a determinação de um sistema jurídico internacional, que emprestaria garantias, não apenas aos Estados, mas aos cidadãos. As regras internacionais seriam, portanto, aquelas com as quais os Estados podem concordar, pactuar e cumprir, mas não podem ser obrigados a obedecer. Além disso, é importante ressaltar que, a fim de serem cumpridas, tais regras deverão ser internamente aceitas e incorporadas no conjunto legal nacional.

De acordo com as análises levadas a termo por Jean d'Aspremont, em um artigo intitulado "*Hart et le positivisme postmoderne en droit international*", o interesse que pode haver em recuperar as teses de Hart não se encontra diretamente ligado às suas observações sobre o direito internacional, tampouco às distinções que procura sistematizar através de seu "positivismo inclusivo". Segundo d'Aspremont, o que faz do *Conceito de Direito* uma obra que merece ser revisitada é o fato de sua contribuição para a compreensão do direito internacional conter "respostas que este autor oferece, retrospectivamente, aos dilemas fundamentais da doutrina contemporânea do direito internacional" (d'Aspremont 2009, pp.5–6.). Além disso, o autor do artigo lembra que é a "crise contemporânea das aproximações positivistas dos direitos humanos (droit des gens), que permitem perceber o valor inestimável da tese contida no *Conceito de Direito*". (d'Aspremont 2009, pp.9–10.). As teses expostas por Hart dariam munição para aqueles que acreditam ser a visão positivista a que melhor responderia de forma objetiva às necessidades de uma "eficácia reguladora da sociedade internacional", oferecendo os "instrumentos conceituais necessários para

modernizar sua aproximação e refutar a politização exaltada pela escola crítica" (d'Aspremont 2009, p.9.). Assim, através da concepção de direito apresentada por Hart, a "doutrina positivista do direito das gentes pode encontrar um instrumento para remediar as fraquezas identificadas pela escola crítica" (d'Aspremont 2009, p.10). Para concluir, afirma o autor que as teses de Hart, que reduzem o direito internacional a um conjunto primitivo de normas, acabam por possibilitar que o positivismo jurídico em direitos humanos possa encontrar "uma chave para sua modernização e, a fortiori, sua sobrevivência". (d'Aspremont 2009, p.10).

Se Hart consegue contribuir para as análises contemporâneas do direito internacional de modo geral, também em pontos específicos é possível se encontrar questões fundamentais que colaboram para as discussões sobre a eficácia e legalidade de normas jurídicas que se encontram fundamentadas em prescrições dos Direitos Humanos. Jean-François Kervégan, em seu artigo "*Hart, le positivisme juridique, l'utilitarisme et la question des droits moraux*", mostra que as ideias de Hart, especialmente a partir da defesa de seu soft positivismo, indicam a possibilidade de uma relação entre dois campos normativos distintos, a saber, a moral e o direito. Kervégan lembra que, ao se defender da acusação feita por Dworkin de que apresenta um positivismo "meramente factual", Hart afirma que seu crítico não percebeu o seu "reconhecimento explícito de que a regra de reconhecimento pode incorporar, como critérios de validade jurídica, a conformidade com princípios morais ou com valores substantivos" (Hart 2007, p.312). Kervégan mostra a relevância da ideia de um positivismo moderado especialmente mostrando que Hart, ao tratar da questão da relação necessária entre direito e moral, abre campo para uma apropriação do problema a partir de um ponto de vista um pouco diferente do apesentado pela tradução positivista. A saber, Hart mostraria que aquilo que não existe é uma conexão necessária entre o direito e a moral. Conexão existe, diria Hart, porém não de forma necessária.

> Sustento neste livro que, embora haja muitas conexões contingentes entre o direito e a moral, não há conexões conceptuais necessárias entre o conteúdo do direito e o da moral, e daí que possam ter validade, enquanto regras ou princípios jurídicos, disposições moralmente iníquas (Hart 2007, p.331).

Segundo Kervégan, as teorias de Hart sobre os "truísmos morais" formam um "conteúdo mínimo do direito natural", constituído por proposições indire-

tamente normativas (Kervegan 2014, p.107). Tais truísmos, ou "generalizações bastante óbvias" (Hart 2007, p.209) são apresentadas em cinco formas, a saber, 1. Vulnerabilidade humana; 2. Igualdade aproximada; 3. Altruísmo limitado; 4. Recursos limitados e 5. Compreensão e força de vontade limitadas. De acordo com Hart, a apresentação e discussão dos truísmos acima descritos "não revelam apenas o núcleo de bom senso na doutrina do Direito Natural" (Hart 2007, p.215), mas detém uma importância considerada vital para "a compreensão do direito e da moral", pois explicam, segundo o autor, "por que razão a definição das formas fundamentais destes em puros termos formais, sem referência a nenhum conteúdo específico ou a necessidades sociais, se tem mostrado tão inadequada" (Hart 2007, p.215).

Importante resultado da apresentação dos truísmos é o fato destes trazerem a possibilidade, segundo Hart, de se fugir de certas "dicotomias enganadoras" (Hart 2007, p.215). Entre esses resultados, está a assertiva de que "não há princípios firmados que proíbam o uso da palavra direito quanto a sistemas em que não há sanções centralmente organizadas" e, além disso, diz Hart que "há boas razões (embora não seja obrigatório) para usar a expressão direito internacional relativamente a um sistema que não tem quaisquer sanções". (Hart 2007, p.215). Assim, indicar que existe possibilidade de haver um conjunto de preceitos que não possuem força coercitiva ser chamado direito abriria a chance de se pensar em Direitos Humanos? Talvez, por esse caminho hartiano, possamos postular a condição de regras que ultrapassariam a condição de determinações morais para o campo do direito.

A distinção entre moral e direito, no entanto, deve, segundo Kervégan, ser mantida. Isso significa, antes de tudo, "evitar fazer intervir as opções e valores morais na definição que se dá ao Direito" (Kervérgan 2014, p.107). Por esse motivo, Hart opta pelo estabelecimento de um conceito mais amplo do direito, um conceito que "permita a distinção entre a invalidade do direito e a sua imoralidade" (Hart 2007, p.227). Um conceito mais restrito de direito, ao negar validade jurídica às regras iníquas, poderia, de acordo com Hart, nos cegar para elas.

Mesmo que as teses de Hart não consigam dar conta da questão acerca da validade de atuação dos Direitos Humanos em questões do direito internacional que dizem respeito às pessoas, trazem um bom início de reflexão para se introduzir o problema dos refugiados e imigrantes. Isso porque, conforme já indicado anteriormente, a dificuldade para a determinação de um conjunto de

leis que possuam validade sobre leis do Estado são, e sempre foram, um grande problema nas relações internacionais e no direito internacional. Determinar direitos a não-cidadãos pode encontrar sua base jurídica nos Direitos Humanos? A questão persiste, pois mesmo que admitamos que o direito internacional é um tipo próprio de direito, como afirma Hart, que tiraria dele qualquer referência aos costumes e moral, especialmente porque não contém regras secundárias de reconhecimento e aceitação, como fundar regras de validade internacional? Como ficaria o papel do cidadão na formulação de princípios jurídicos que interferem diretamente em sua vida? Essas e outras questões permanecem e carecem de mais análises, sob pena de admitirmos que os Direitos Humanos possuem efetivamente um caráter jurídico, inclusive com poder coercitivo, ou então de acreditarmos que devemos ser solidários.

Referências

Aurélio, D. P. 2010. *Um fio de nada: Ensaio sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes.

Barberis, J. 1984. Le concept de "traité international" et ses limites. *Annuaire français de droit international* **30**: 239–70.

Biefeldt, H. 2000. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

d' Aspremont, J. 2009. Hart et le positivisme postmoderne en droit international. *Revue Générale de Droit International Public* **113**(3): 635–54.

Douzinas, C. 2009. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

———. 2010. Direitos Humanos. In: V. P. Barreto; A. Culleton (eds.) *Dicionário de filosofia política*. São Leopoldo: Unisinos.

Dworkin, R. 1985. Le positivisme. *Droit et Société* **1**. Tradução de Michel Troper. Arnaud André-Jean.

Hart, H. L. A. 1991. *Law, Liberty and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

———. 2007. *O conceito de direito*. Tradução de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kervégan, J.-F. 2014. Hart, le positivisme juridique, l'utilitarisme et la question des droits moraux. *Droit et Philosophie* **6**.

Levinás, E. 1988. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70.

3

A incompatibilidade do fundamentalismo religioso com o liberalismo político

Evânia Reich

1. Introdução

Uma das facetas mais perigosas do fundamentalismo é a utilização dos princípios do liberalismo em prol da defesa de seu anti-liberalismo. Combatente acirrado do secularismo e do liberalismo, o fundamentalismo não hesita em instrumentalizar as virtudes e os princípios mais elevados e nobres deste último para avançar sua agenda política e confundir um público que teria boas razões de se opor às suas posições e exigências. A introdução apologética de um dos princípios mais caros do liberalismo, a liberdade de expressão, libera o crente fundamentalista e os defensores do criacionismo para utilizar a palavra de Deus, a fim de fundamentar e introduzir na esfera pública os variados temas que muitas vezes são absolutamente opostos aos princípios basilares das democracias liberais e em certos assuntos negam as variadas descobertas no campo das ciências.

No exemplo americano, mas também no brasileiro, o maior perigo do fundamentalismo cristão é a sua ligação pacífica com o espaço público liberal. Nos Estados Unidos, os evangélicos conservadores e os criacionistas mantêm ligações complexas com este espaço público liberal e pluralista, bem como com instituições seculares, como universidades e governos democráticos. No Brasil, a bancada evangélica conta com mais de 70 deputados, e os neopentecostais ocupam o maior espaço na televisão brasileira, como proprietária e difusora de programas evangélicos. Algumas prefeituras ou Estados no Brasil estão sendo liderados por bispos da Igreja Universal ou recebem apoio direto da igreja. Um dos maiores exemplos é o prefeito do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella. Crivella foi um entre centenas de candidatos evangélicos que participou nas últimas eleições municipais no Brasil. Um levantamento feito pela revista Veja, antes das

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 33–43.

eleições municipais de 2016, apontava 250 candidatos, entre cargos de prefeitos, vices e vereadores, que possuíam funções hierárquicas evangélicas.

Essa relação estreita e a infiltração nas instituições liberais e seculares esconde o contrassenso do conteúdo do discurso religioso e legitimam feitos e atos religiosos, dentro das instituições públicas e esfera público-política, como se eles não estivessem em dissonância com os princípios do liberalismo e do secularismo. Utilizando com muita propriedade o direito da liberdade de expressão, e mesmo o princípio da tolerância, os defensores do criacionismo e os fundamentalistas impõem uma visão que eles chamam de alternativa.

O objetivo do presente trabalho consiste, por um lado, apontar a incompatibilidade do fundamentalismo religioso com a manutenção dos princípios e direitos conquistados ao longo da história das democracias liberais, e por outro lado, defender um liberalismo político do tipo rawlsiano, segundo o qual os direitos e as instituições políticas mais fundamentais devem ser justificados em termos de razão e de argumentos que podem ser compartilhados apenas com pessoas razoáveis. Segundo o liberalismo, quando definimos os fundamentos constitucionais, os direitos e os princípios fundamentais que limitam e orientam os poderes coercitivos do Estado moderno, devemos afirmar a autoridade das razões que podemos compartilhar com todos os cidadãos razoáveis.

2. O exemplo americano e brasileiro

A partir de 1970, nos Estados Unidos, o fundamentalismo cristão vem obtendo cada vez mais espaço na sociedade, com um público dedicado e devoto, até se tornar umas das principais forças políticas nos anos 80. Embora eles se apresentem como representantes da direita cristã, e mais recentemente como representantes da Tea Party,[1] eles constituem a mais sólida facção do partido republicano, constituindo a base de seu eleitorado, e inúmeros militantes e representantes.[2]

O criacionismo defendido pelos membros ativos do fundamentalismo cristão é mais do que um sintoma isolado da dessecularização do âmbito público e da vida política americana. Esta dessecularização constitui, na realidade, uma das principais matrizes e base da direita americana. Foi no âmbito antievolucionista e no meio fundamentalista e evangélico que se inventou um conjunto de estratégias retóricas, de manipulação de regras jurídicas e de engenharia dos debates públicos. Essas estratégias possuem objetivos políticos bem específicos

e trazem questões como a negação do aquecimento global, a luta antiaborto, a negação dos direitos civis das pessoas LGTB, o aniquilamento do que sobrou do "welfare state", como a educação pública, o ataque ao sindicalismo e aos direitos trabalhistas, etc. (Stavo-Debauge 2012, p.26).

A título de exemplo, quero citar aqui um discurso pronunciado pelo representante republicano de Illinois, John Shimkus, em 2010, em uma reunião do comitê de energia e meio-ambiente:

> As raras vezes onde nós utilizamos nossa crença teológica ou religiosa, o direito à liberdade de expressão é um direito maravilhoso o qual nós dispomos neste país. Sabendo que estão presentes membros do clero entre os membros deste painel, eu vou então começar com Gênese 8, versículo 21 e 22. "Eu não mais amaldiçoarei a terra por causa do homem porque os pensamentos do coração do homem são ruins desde a infância, e doravante eu não baterei mais todo o ser vivo, como eu fiz. Doravante, enquanto a terra durar, as sementes, as colheitas, o frio, o quente, o verão, o inverno, o dia e a noite não cessarão mais." Eu acredito que é a infalível palavra de Deus, e que é assim que ela será para a sua criação. O segundo versículo vem de Mateus 24. "Ele enviará seus anjos com o trompete barulhento, e eles reunirão seus eleitos dos quatro ventos, de uma à outra extremidade dos céus." A terra terá seu fim somente quando Deus declarar que seu tempo chegou. O homem não destruirá a terra. Esta terra não será destruída por um dilúvio. E eu aprecio que tenha aqui homens de fé entre os participantes, nós poderemos assim aprofundar o discurso teológico desta posição, mas eu creio que a palavra de Deus é infalível, incorruptível e perfeita. (Stavo-Debauge 2012, pp.26–7).

As palavras de John Shimkus mostram claramente um discurso na esfera política que se utilizou de argumentos religiosos para desmontar e pôr em dúvida os resultados de pesquisas sérias sobre o aquecimento global. O político em questão se tornou vice-presidente do comitê de energia e comércio, e o mais perigoso é que seu *lobbying* para desmontar o resultado das pesquisas sobre esta questão, apenas com fundamentos bíblicos que alimentam seu negacionismo, chegou até Washington. Um discurso religioso que adentra na esfera política de forma tranquila, sem maiores esforços e rebuliços.

O criacionismo tornou-se, portanto um veículo apologético, um meio de conversão, e um instrumento de uma fundamentalização da religião.[3] Tem como objetivo a completa dessecularização não somente da sociedade, mas da política. Através do movimento criacionista, seus zeladores querem trazer o mundo a

seus dogmas, combatendo e enfraquecendo os registros de descrições e de explicações formuladas pelas disciplinas científicas e os saberes seculares. O alcance do criacionismo não é somente teológico e sua destinação não é apenas eclesiástica, mas também um modo de politização, instaurando uma divisão conflituosa na sociedade, semeando um impulso à mobilização coletiva, e apelando à reconfiguração política. (Stavo-Debauge 2012, p.29).

No Brasil, por sua vez, talvez ainda não tenhamos chegado nesse ponto de influência dos evangélicos na política. Digo talvez, porque cada vez mais crescem os exemplos da influência da religião na política com o aumento considerável de representantes do executivo e do legislativo advindos das igrejas evangélicas. Com um grande número de parlamentares e a sua alta capacidade de mobilização de votos, a bancada evangélica pode exigir e tem exigido concessões de seus aliados na proteção dos valores conservadores, travando os avanços no âmbito da família, como as questões ligadas aos direitos das mulheres, dos homossexuais, a liberalização do aborto, e muitas outras questões absolutamente cruciais para o avanço de direitos sociais e individuais. A bancada evangélica ora se une com os ruralistas, quando se trata de questões florestais, como na demarcação das terras indígenas,[4] por exemplo, ora se une com a bancada católica quando se trata das questões de proteção da família.

A escolha do deputado federal Marco Feliciano para a presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara não foi um fato isolado. Ela expôs a consolidação do poder político das religiões no Brasil, sobretudo da evangélica, que cada vez mais junta forças para impor sua agenda. Os parlamentares ligados às instituições religiosas já representam um quinto do Congresso. Em 20 anos, o número de deputados federais e senadores evangélicos mais que triplicou — saltou de 23 em 1990 para 73 em 2010, perdendo hoje só para a bancada ruralista. Com isso, os embates com grupos de direitos civis, pró-liberalização do aborto e das drogas, de direitos humanos e de defesa da laicização do Estado se intensificaram. Sob o pretexto de "proteger a família e a vida", os parlamentares das bancadas católicas (22 congressistas) e evangélicas deixam suas diferenças de lado e trabalham juntos para tentar conter o avanço de pautas como aborto, casamento homossexual e liberalização das drogas.[5]

3. O desafio do liberalismo político face ao pós-secularismo

Utilizando com muita propriedade o direito da liberdade de expressão, e mesmo o princípio da tolerância, os defensores do criacionismo impõem suas verdades que eles consideram totalizantes. A audácia de alguns é de tamanha sorte que dois zeladores da I.D, Alvim Platinga (2001) e Francis Beckwith (2003) chegaram a afirmar que a teoria rawlsiana no *Liberalismo Político*, defenderia a introdução do neocriacionismo nas escolas públicas. Sabe-se que segundo Rawls, no "Liberalismo" os fundamentalistas seriam os únicos a se opor ao consenso sobreposto, e a ideia de uma razão pública (2016, pp.523–4). Ademais, a escola pública é considerada por Rawls uma esfera sob o escopo da razão pública.

Os fundamentalistas cristãos procuram a base dos princípios liberais para inserir suas ideias e doutrinas no espaço público e influenciar as decisões políticas com pautas bem contrárias ao requisito do espaço público, pluralista, liberal e secular das sociedades democráticas. Um desses requisitos, extremamente importante e que oportunizou ao longo da história a convivência de diferentes religiões em um mesmo espaço, e apaziguar as guerras, é a tolerância. Segundo Paul Ricoeur, a tolerância é necessária para frear a "violência da convicção". (Ricoeur 1991, p.305). Tal tolerância para se tornar eficaz e capaz de frear tais violências não pode ser confundida com a indiferença. Trata-se de uma Tolerância ativa e positiva capaz de promover o consenso, embora sempre conflituoso, entre duas culturas diferentes, a cultura cristã e a cultura laica. Sobre a base do mesmo fundamento e raízes,[6] essas duas culturas são capazes de se acordarem sobre valores comuns. (Ricoeur 1991, p.306). Um dos maiores problemas do fundamentalismo cristão, e dos defensores do criacionismo é a sua convivência conflituosa com a tolerância, mas no sentido negativo. Ao mesmo tempo em que eles podem utilizar o princípio como fundamento para introduzir uma alternativa diferente à teoria da evolução, eles a negam na violência de suas convicções. A tolerância lhes serve apenas como porta de entrada, como princípio introdutório, mas não é levada a sério no prosseguimento de suas ações. O que os fundamentalistas no fundo mais repugnam é a tolerância, porque é esta que consiste em preservar uma sociedade pluralista e a evitar os conflitos que podem surgir nesta sociedade composta por diferentes visões de mundo. Ora os criacionistas e aqueles que estão em guerra contra os direitos e princípios das sociedades democráticas modernas pensam que o liberalismo e suas instituições seculares encontram-se do lado errado e que devem ser combatidos e não to-

lerados. Portanto, na realidade o princípio da tolerância é algo que lhes causa ojeriza, e sua violência de convicção não lhes deixam aceitar tal princípio.

Segundo Ricoeur, na violência de convicção paira algo de potencialmente intolerante. Não se aceita e não se admite que aqueles que pensam de forma diferente possam ter os mesmos direitos ou propagar suas próprias convicções porque seria admitir que o erro pudesse ficar ao lado da sua única verdade. O que ocorre justamente no fundamentalismo religioso, quer seja cristão ou islâmico, é essa vontade de introduzir e impor o intolerável.

É neste momento que as instituições liberais devem intervir diante de demandas de derrogação ou acomodações que adentram no campo do intolerável. A insistência sobre a tolerância que está subentendida no liberalismo impõe restrições sobre o leque das práticas religiosas que podem e não podem ser toleradas. Devemos evitar a angústia existencial pós-moderna no que diz respeito a nossa incapacidade em estabelecer publicamente um arranjo compreensível dos valores humanos. (Macedo 2017, pp.49–50). O liberalismo político de Rawls aceita o desacordo razoável sobre os ideais compreensíveis morais ou religiosos, no entanto, esta aceitação não deve aniquilar nossa confiança nos princípios que passam o teste da razão pública. (Macedo 2017, pp.49–50). O liberalismo político não precisa ter o compromisso com a neutralidade e equidade perfeita, na medida em que é impossível garantir que as políticas públicas tenham efeitos neutros sobre as várias religiões e concepções de mundo inseridas em nosso regime democrático. As concepções de neutralidade e de equidade do liberalismo político são substanciais tanto quanto permitem os critérios de razoabilidade que nós compartilhamos, bem como o nosso respeito por um desacordo razoável. O liberalismo político não deve perseguir a uma equidade perfeita, mesmo se em alguns casos ele deva levar em consideração as demandas de acomodações e derrogações feitas por grupos minoritários ou marginalizados, quando tais demandas são justificadas diante de "imperativos públicos" insignificantes ou quando o peso suportado por certos grupos é demasiado. (Macedo 2017, p.50). Contudo, é também tarefa do liberalismo empreender uma crítica considerável sobre essas demandas à luz de seus próprios princípios irrevogáveis.[7]

O *Liberalismo Político* de John Rawls a meu ver é a teoria política, nestes últimos anos, que mais esteve comprometida em dar uma resposta ao problema da desagregação social e ao mesmo tempo com os limites da religião na política. Rawls coloca os dois problemas nas questões seguintes: "Como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que

se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas (...) incompatíveis entre si?" E: "Como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam (...) endossar a concepção política de um regime constitucional?" (Rawls 2016, p.XIX).

Rawls, ao mesmo tempo em que coloca os limites das doutrinas abrangentes, está interessado em acomodar as diferentes visões de mundo dentro do processo democrático constitucional. O interesse de Rawls, evidentemente, não é pela discussão sobre os limites da tolerância das crenças religiosas nas dimensões intersubjetivas, mas a respeito dos limites da religião na razão pública, isto é, na política.

Para Rawls, o entendimento entre sistemas de valores e crenças diferentes parece ser possível porque todos os cidadãos endossam os mesmos valores políticos.[8] A sua concepção de consenso sobreposto reduz o conflito entre os valores políticos e os valores éticos das doutrinas abrangentes seguidas pelos cidadãos. É um Rawls obviamente bastante otimista no *Liberalismo Político*, mas ao mesmo tempo é ele que introduz a ideia de que é na política que ainda podemos tentar manter o diálogo e o respeito entre os cidadãos apesar de seus valores, crenças e projetos de vida francamente opostos que mantêm os conflitos sempre presentes.

Um dos maiores esforços de Rawls, no *Liberalismo Político*, foi mostrar a importância do procedimento da justificação pública para uma concepção democrática de justiça. Ligar democracia e justiça significa mostrar que os princípios de justiça não podem ser impostos aos cidadãos democráticos a partir do exterior, negando-lhes autonomia e participação. Rawls, engenhosamente, dá um passo a mais em relação à questão puramente de justiça, preocupando-se com a questão de sua justificação pública. Para tanto ele coloca a deliberação pública no centro do processo democrático. Se, em TJ, a sua concepção de democracia deliberativa esteve limitada às situações ideais, sem ter inserido no processo deliberativo a política ordinária, os debates políticos e as eleições, no *Liberalismo Político*, Rawls faz apelo às situações concretas, sobretudo àquelas criadas pelos conflitos insolúveis entre valores religiosos ou morais, e parece querer indicar os princípios gerais de um recurso à deliberação e à razão pública a fim de resolver as questões constitucionais e a justiça de base.(Audard 2009, p.697).

Nesse sentido, parece-me que todo o esforço de Rawls em seu *Liberalismo Político*, no que diz respeito ao papel da religião na deliberação e na razão pú-

blica, consiste, em primeiro lugar, em reconhecer o desafio político das democracias liberais e pluralistas em face das crescentes demandas por participação e reconhecimento da religião na esfera político-pública, e, em segundo lugar, em colocar freios na ingerência da religião nesta esfera. Claramente, a partir do momento em que, para Rawls, a solução a respeito da legitimidade dos princípios democráticos passa pela autonomia e o consentimento de todos os concernidos, a voz do cidadão religioso tem que ser ouvida. Somente o consentimento de todos fornece o conteúdo normativo para a democracia liberal. No entanto, a grande questão para Rawls é a de encontrar uma maneira em que todos os cidadãos possam adentrar no jogo da participação, e possam ser ouvidos e levados a sério em suas demandas e propostas, sem que para isso a base dos princípios e direitos liberais igualitários seja aniquilada por demandas autoritárias advindas das doutrinas abrangentes. Ora, em sociedades pluralistas tais como as nossas, em que os cidadãos possuem diferentes formas de vida boa e variadas concepções de mundo, o difícil é encontrar uma base comum de argumento. É justamente com base neste desafio que Rawls lança o conceito de "limites da razão", no interior do qual a ideia da razão pública, cujo conteúdo são os valores políticos, se torna imprescindível para que os cidadãos possam chegar a um acordo ou se aproximar dele, apesar das suas doutrinas abrangentes, em princípio, irreconciliáveis. Portanto, não se trata de excluir o indivíduo religioso do debate público, mas de considerá-lo *tout simplement* como um cidadão.

4. Como conclusão: até onde podemos aceitar o princípio da tolerância religiosa?

A Declaração Universal dos Direitos humanos, no seu artigo 18, dispõe que:

> Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.[9]

A partir da Declaração dos Direitos Humanos, a tolerância se tornou o paradigma dos estados liberais democráticos e todas as democracias ocidentais introduziram em suas constituições tal princípio. Mas, o que isso significa em relação à religião, e mais precisamente em relação ao lugar do fundamentalismo nas democracias liberais? Significa então que qualquer argumento religioso ou

demanda em nome da crença religiosa possa ser aceita perante as instituições públicas? Por fim, qual o limite da tolerância diante dos fundamentalistas religiosos?

Uma das condições postas por Rawls à formação do consenso sobreposto é que somente as vozes das comunidades de fé "razoáveis", e, portanto, não fundamentalistas, são autorizadas a se pronunciarem. (Stavo-Debauge 2012, p.60). No seu entendimento a reintegração da religião no diálogo público depende do grau de aceitação dos seus membros em fornecer razões em termos compreensíveis para os outros não crentes, isto é, razões não religiosas. A condição para que um regime democrático constitucional não seja ameaçado exige que as doutrinas abrangentes o apoiem incondicionalmente, inclusive quando as próprias doutrinas são ameaçadas pelo regime democrático. Para Rawls, não existe nenhuma outra maneira equitativa para garantir e assegurar a liberdade de todos, crentes e não crentes, "a não ser endossando uma democracia constitucional razoável". (Rawls 2016, p.547). As duas partes, religiosos e ateus, ou pós-seculares e seculares, devem possuir suas razões que são antes de tudo aquelas decorrentes da comunidade política. Manter essas razões nestes termos significa obrigar a própria comunidade política a perseguir uma vida comum e a evitar o pior. A tolerância e a utilização da razão pública nos termos rawlsiano impedem os conflitos religiosos, que assombraram a humanidade ao longo da história, de voltarem a ameaçar a paz nas sociedades liberais pós-modernas. Esse motivo deve ser razão suficiente para que as sociedades pluralistas façam um esforço para se verem como membros de uma comunidade superior, a comunidade política.

O problema justamente com o fundamentalismo é a sua negação a uma comunidade política que seja superior à sua própria comunidade de fé. Os movimentos criacionistas, os evangélicos, os fundamentalistas e os católicos conservadores de direita cristã não abandonaram sua pretensão de moldar a vida da sociedade política à sua própria maneira de compreender o mundo. Como deixa claro Rawls, originariamente toda religião é uma visão de mundo, ou em seus termos, "doutrina abrangente". Diante de sociedades pluralistas, a vida da comunidade religiosa necessariamente se diferencia da sociedade em seu conjunto, por isso a religião é obrigada a abandonar a sua pretensão de moldar toda a sociedade segundo sua própria visão de mundo. "O fervor em incorporar a verdade inteira na política é incompatível com a ideia de razão pública que faça parte da cidadania democrática". (Rawls 2016, p.524). Evidentemente para os

fundamentalistas é difícil deter a sua verdade porque ela é inspirada da única, absoluta e indiscutível verdade que é aquela advinda de Deus e revelada na Bíblia. Fazer desta convicção uma simples opinião entre tantas outras, eis que não é uma tarefa possível aos fundamentalistas. Por isso para eles, como aponta Rawls, a política acaba sendo uma luta implacável para conquistar o mundo para a sua verdade inteira. (Rawls 2016, p.524).

Referências

Audard, C. 2009. *Qu'est-ce que le liberalisme? Éthique, politique, société*. Paris: Gallimard.

Declaração Universal Dos Direitos Humanos. Disponível em: `http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf`. Acesso em: 5 abr. 2017.

Diário Centro Do Mundo. Disponível em: `http://www.diariodocentrodomun-do.com.br/o-poder-da-religiao-na-politica-brasileira/`. Acesso em 14 agosto 2017.

Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: `http://www.ihu.unisinos.br/518377-bancadas-evangelica-e-ruralista-consolidam-alianca-no-congresso-nacional`. Acesso em: 14 agosto 2017.

Macedo, S. 2017. L'éducation civique libérale et le fondamentalisme religieux: L'affaire Dieu contre John Rawls. *Cairn.Info*. Disponível em: `https://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=RAI_047_0149` . Acesso em: 30 março 2017.

Rawls, J. 2016. *O Liberalismo Político*. Trad. Alvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes.

———. 2016. A ideia de Razão Pública revisitada. In: *O Liberalismo Político*, pp.522–83. Edição ampliada. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes.

Ricoeur, P. 1991. *Lectures 1: Autour du politique*. Paris: Seuil.

Stavo-Debauge, J. 2012. *Le loup dans la bergerie: Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*. Genebra: Labor et Fides.

———. 2015. Introduction aux interventions de John Dewey. In: J. Stavo-Debauge; P. Gonzalez; R. Fraga (eds.) *Quel âge-séculier? Religions, démocraties, sciences*, pp.31–40. Paris: EHESS.

Notas

[1]Movimento ultraconservador americano.

[2]A história mais completa da Direita cristã foi recentemente escrita por Daniel Williams, em *God's Own Party: The making of the Christian Right* (2010). Segundo o autor os conservadores cristãos se tornaram politicamente ativos desde o início do século XX, e nunca se retiraram do espaço público. Seu engajamento em favor do ativismo político e do conservadorismo foi muito mais profundo e durável que os especialistas haviam acreditado. A novidade dos anos 1980 não foi o interesse dos evangélicos pela política, mas a quantidade de membros partidários. (Stavo-Debauge apud Williams 2012, pp.21–2).

[3]A difusão massiva da teoria antievolucionista só correu a partir dos anos 60, com o livro *The Genesis Flood*, de Henry Morris e John Withcomb, em 1961. Até então a teologia antimodernista e antiliberal era relativamente compatível com a teoria de Darwin. O tema antievolucionismo era pouco explorado como fundamento das teses teológicas. (Stavo-Debauge 2012, pp.22–3).

[4]A aliança umbilical entre as bancadas evangélica e ruralista vem sendo observada há mais tempo e foi sacramentada com a eleição de Feliciano. A presença de deputados ruralistas na primeira seção convocada para a eleição do novo presidente da comissão, bem conhecidos dos povos indígenas e seus aliados por ocasião da aprovação da admissibilidade da **PEC 215/00**, em 2012, não deixa dúvidas de que eleição de Feliciano resulta de acordo entre estas duas bancadas. Para o **Cimi (Conselho Indigenista Missionário)** é evidente que um dos objetivos centrais de tal acordo é o de bloquear o acesso e a acolhida dos povos indígenas, quilombolas, dentre outros setores, e suas reivindicações na Câmara dos Deputados, a fim de facilitar o trabalho dos ruralistas em torno de suas prioridades para 2013, entre elas a aprovação da **PEC 215/00**, que transfere o poder de decisão sobre a demarcação de terras indígenas, titulação de terras quilombolas e criação de novas unidades de conservação ambiental do Executivo para o Legislativo, o arquivamento do **PL 3571/08**, que cria o Conselho Nacional de Política Indigenista, e a descaracterização do conceito de **trabalho escravo** no Brasil. (Disponível em: `http://www.ihu.unisinos.br/518377-bancadas-evangelica-e-ruralista-consolidam-alianca-no-congresso-nacional`. Acesso em: 14 agosto 2017)

[5]Disponível em: `http://www.diariodocentrodomundo.com.br/o-poder-da-religiao-na-politica-brasileira/`. Acesso em 14 agosto 2017.

[6]Segundo Ricoeur: "O consenso, na medida em que a cultura cristã (no sentido amplo do termo, cobre as confissões que reivindicam o mesmo fundamento e a mesma origem) e a cultura laica que se acorda sobre valores comuns que elas fundamentam diferentemente, mas, que anunciam nos mesmos termos vizinhos, em razão por um lado das raízes religiosas da cultura laica, advindos em últimos casos da secularização do cristianismo, de outra parte, do componente crítico da cultura cristã." (Ricoeur 1991, p.306).

[7]O que Macedo quer deixar claro é que ao mesmo tempo em que o liberalismo político defende o princípio da igualdade de direitos, isso não significa que algumas demandas por parte de grupos religiosos minoritários que obriguem uma exceção à regra geral não possam ser aceitas através de uma melhor compreensão do liberalismo. Se uma demanda é tida como mais importante para um determinado grupo do que o mal que a exceção acarretaria aos princípios gerais, então a exceção ou acomodação poderá ser concedida.

[8]Os valores políticos para Rawls são: liberdades fundamentais, igualdade de oportunidades, justiça, tranquilidade interna, defesa comum, bem-estar geral, etc. (Rawls 2016, p.538).

[9]Declaração Universal dos Direitos Humanos, Disponível em: `http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf`. Acesso em: 05 abr. 2017.

4

Democracia e igualdade política em Habermas

Felipe Gonçalves Silva

Considerações a respeito da igualdade perpassam toda a obra de Habermas e se encontram inscritas no âmago dos principais planos de sua elaboração teórica. Keneth Baynes, no verbete "Egalität" escrito para o *Habermas Handbuch* organizado por Hauke Brunkhorst, Regina Kreide e Cristina Lafont, busca apresentar o modo particular de inscrição do ideal de igualdade em três planos fundamentais e interconectados da obra do autor, distinguindo assim o que ele denomina de "igualdade racional", "igualdade moral" e "igualdade política".

Inicialmente, Baynes defende que a igualdade se insere no cerne da teoria habermasiana da *ação comunicativa* e, por consequência, de seu modelo de "coordenação racional da ação através do entendimento linguístico". Segundo este modelo, a coordenação da ação por meio da troca de argumentos dependeria da suposição de igualdade entre falantes e ouvintes para a sustentação da racionalidade de acordos alcançados entre si — ainda que de modo frágil e sempre aberto a novos questionamentos e refutações. Nesse sentido, uma primeira concepção de igualdade, chamada por Baynes de "igualdade racional", figuraria como um dos mais fundamentais pressupostos pragmáticos da ação comunicativa, na medida em que esta teria necessariamente de contar com a suposição de que "falantes e ouvintes sejam considerados *igualmente* livres para questionar pretensões de validade levantadas". (Baynes 2009, p.308)

A segunda acepção da igualdade apareceria no conjunto de textos que compõe a chamada *Ética do Discurso*, derivada logicamente de uma *combinação* dos pressupostos pragmáticos da comunicação cotidiana (isto é, do plano filosófico em que se situa a já referida "igualdade racional") com a ideia mesma de fundamentação normativa. Dessa combinação resultaria o princípio de universalização (ou "Princípio U"), o qual estatui que uma norma apenas pode ser justificada se as consequências previstas de sua observância geral puderem ser

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 44–53.

aceitas igualmente por todos os atingidos. E disso, enfim, poderíamos depreender uma concepção de "igualdade moral", entendida como a igual consideração e respeito a cada indivíduo como um agente livre e racional, o qual deve poder tomar parte nos processos de fundamentação das normas em cujas consequências se vê implicado. (Baynes 2009, p.308)

Baynes salienta que Habermas admite a objeção segunda a qual, similarmente à crítica hegeliana a Kant, o igualitarismo desse princípio seria estritamente formal e permaneceria insatisfatoriamente vazio, assumindo conteúdos determinados apenas no contexto de instituições sociais específicas. Baynes enxerga aí a necessidade de se passar a um terceiro nível de consideração filosófica, no qual a igualdade tem de ser inserida no plano dos processos de institucionalização politicamente mediados. No campo de sua teoria política, uma compreensão geral da liberdade e igualdade dos cidadãos pressuporia não apenas um sistema de iguais liberdades fundamentais, mas também que fossem garantidas a cada um condições efetivas de fazer uso de sua autonomia pública, o que significaria segundo o autor: "poder participar de todos os procedimentos ligados à criação legislativa do direito". Segundo o modo como Baynes lê a igualdade política: "Não é necessário que os direitos e as medidas de um regime político garantam iguais chances de vida a cada cidadão individual, mas é necessário que as instituições e procedimentos de criação do direito e de direção política sejam 'racionais', no sentido de que possam contar com o assentimento de todos os atingidos. E é necessário que a todos os cidadãos sejam dadas condições de participação igualitária nessas mesmas instituições". (Baynes 2003, p.309)

Baynes procura oferecer, assim, a imagem de uma obra desenvolvida organicamente segundo um plano de necessidades lineares. Com isso, embora nos ofereça um quadro sistemático e instrutivo da obra de Habermas, Baynes deixa de salientar tensões latentes entre seus planos internos, projetos abandonados e reformulações de seus objetivos teóricos mais amplos. Vale dizer, o autor deixa de lançar luz sobre mudanças significativas no desenvolvimento teórico habermasiano, como a passagem de uma crítica da reificação, que motivava sua teoria do agir comunicativo, à crítica das distorções do procedimento democrático, típica de sua teoria política; ou a passagem da subordinação do direito à moral, própria dos textos políticos escritos sob a chave teórica da ética do discurso, em nome de uma relação de independência e complementaridade entre essas formas distintas de discurso prático, o que passa a ser defendido explicitamente a partir de 1992. De consequências ainda mais significativas é a seletividade peculiar que

orienta Baynes na constituição dessa imagem sistemática: na apresentação linear dessas etapas de pensamento, Baynes parece neutralizar a teoria social impregnada nos desenvolvimentos teóricos de Habermas acerca da razão, da ética e da política. No primeiro caso, ele nos fala em razão comunicativa sem admitir os processos de racionalização social responsáveis pela liberação de potenciais comunicativos nos três componentes estruturais do mundo da vida. Em segundo lugar, fala em moral pós-convencional sem considerar a teoria da evolução social que justifica o emprego mesmo desta categoria. E por fim, desconsidera a concepção de sociedade civil que sustenta a ideia de democracia deliberativa, centro de gravidade da dimensão mais propriamente política do pensamento de Habermas.

Pretendo me dedicar aqui apenas à ultima dessas questões. Quer dizer: salientar prejuízos significativos gerados pela desconsideração do componente social em seu pensamento político. Para evitar a tarefa de uma análise mais ampla acerca do papel da teoria social no longo percurso de *Facticidade e Validade*, tomo o atalho de iniciar com a exposição do conceito de "paradigma jurídico", não considerado por Baynes em suas análises, salientando que a igualdade passa a ser lida a partir de então como objeto de uma disputa política constante (a). A seguir, gostaria de mostrar que a desconsideração do componente social nos conduz a uma compreensão limitada da ideia de procedimento democrático, bem como dos meios jurídicos capazes de assegurar a igualdade em toda sua extensão (b). Por fim, gostaria de concluir defendendo um modo distinto de ler a posição assumida por Habermas a respeito da igualdade, insistindo na relação estabelecida por ele entre a crítica ao procedimento democrático e a liberação do campo de determinação política da igualdade (c).

a) A ideia de "paradigma do direito" é extraída por Habermas de pesquisas que buscavam analisar as decisões do Tribunal do Trabalho alemão segundo a perspectiva de uma crítica da ideologia. Em estudos como os de Otto Kahn-Freund, Franz Wieacker e Friedrich Kübler, tratava-se de desvelar com este conceito o "modelo social" implícito pelos operadores do direito ao longo das transformações históricas por que teria passado o direito alemão da chamada "era liberal" até os desenvolvimentos do Estado social a partir do pós-guerra. De modo geral, tais estudos pretendiam revelar a percepção implícita que os tribunais e especialistas em direito possuíam acerca da sociedade, a qual atuaria como base dos juízos que o discurso jurídico formula para descrever e avaliar fatos sociais e enquadrá-los às normas do direito.

A introdução dessa categoria no último capítulo de *Facticidade e Validade* possui pelo menos duas funções elementares. Em primeiro lugar, ela permite vincular os dois pontos de vista reconstrutivos desenvolvidos na obra como um todo — a reconstrução da tensão entre facticidade e validade "interna ao direito" e aquela que se apresenta "externamente ao direito", isto é, a tensão que se dá, de um lado, entre legitimidade e positividade da lei e, de outro, entre os fluxos comunicativos da sociedade civil e o funcionamento tendencialmente hermético do sistema político. Nesse sentido, Habermas escreve no prefácio do livro que "o último capítulo tenta reagrupar as considerações sobre teoria do direito e sobre teoria da sociedade servindo-se do paradigma jurídico procedimental". (Habermas 1992, p.10) Em segundo lugar, a introdução da ideia de paradigma jurídico (isto é, das imagens sociais pressupostas por operadores do direito) permite a Habermas finalmente revelar uma disputa política em torno do sentido mais apropriado do imperativo de igualdade de tratamento. Nas palavras do autor: "A disputa histórica que opõe os paradigmas do direito liberal e do Estado social pode ser também interpretada como uma disputa sobre (...) os respectivos critérios da igualdade de tratamento. Ao tornar-se reflexiva, essa disputa pôs fim à precedência natural de qualquer um dos paradigmas". (Habermas 1992, p.500)

Desse modo, ao desconsiderar as imagens sociais que servem de base ao raciocínio jurídico, Baynes faz abstração de um conflito que produz sérias implicações normativas sobre seu objeto principal de análise, isto é, o conflito relativo à concepção de igualdade mais adequada à produção legítima do direito. De um lado, Habermas insiste que a igualdade formal — isto é, a distribuição das mesmas competências jurídicas entre todos, independentemente da diversidade de posições e condicionantes sociais — só podia ser considerada normativamente justificada pelo paradigma liberal ao se admitir certos pressupostos sociais ligados ao equilíbrio de posições nos processos econômicos e a igualdade de oportunidades promovida pelo livre mercado. Segundo Habermas, o paradigma liberal "repousava tacitamente em certas hipóteses teórico-sociais ou suposições de fatos — em primeira linha, nas teorias relativas ao equilíbrio dos processos de mercado (com a liberdade dos empreendedores e soberania do consumidor), assim como em hipóteses sociológicas acerca da distribuição relativamente igualitária de riquezas e poder social, o que supostamente asseguraria iguais oportunidades de exercício das competências definidas pelo direito privado". (Habermas 1992, p.485) De outro lado, partindo de contestações empí-

ricas dessas suposições de fato, o paradigma do Estado social teria justificado um programa jurídico reformista como tentativa de superar os alegados efeitos discriminatórios do modelo liberal, tendo por base uma nova imagem da sociedade centrada em um "capitalismo organizado dependente de provisões estatais de infraestrutura e planejamento público, e com uma crescente desigualdade de poder econômico, recursos e situações sociais". (Habermas 1992, p.485) De acordo com seu novo programa, o cumprimento das expectativas normativas de igual tratamento exigiria a materialização de institutos centrais do direito privado, (como o direito de propriedade e a liberdade contratual), assim como uma nova categoria de direitos sociais ligados à distribuição mais justa de riqueza e bem-estar. Para Habermas, entretanto, o paradigma do Estado social teria se mostrado ele mesmo vulnerável a novos tipos de crítica: sua imagem de sociedade seria excessivamente centrada na reprodução sistêmica do capitalismo industrial, sendo acusado de naturalizar grupos e necessidades particulares de acordo com a posição que cada um ocupa no sistema produtivo e, consequentemente, ignorar todo tipo de desigualdade que não pudesse ser traduzida em termos de posse e aquisição. Em relação a seu programa jurídico, Habermas admite que o paradigma do Estado social mostrou dificuldades em adaptar o imperativo de igualdade material às exigências de autonomia pública e privada — no primeiro caso, devido à profunda burocratização dos processos decisórios e ao deslocamento dos debates normativos por questões técnico-administrativas; no segundo, devido a intervenções paternalistas e normalização heterônoma na vida privada de seus beneficiários.

Desse modo, é apenas à luz dos paradigmas do direito que o ideal de igualdade passa a ser admitido como objeto de conflito e disputa política — um conflito que se dá não apenas em termos normativo-conceituais, mas que reflete diferentes imagens da sociedade pressupostas por aqueles envolvidos com a prática de fundamentação e aplicação do direito. É justamente esse conflito que passa a servir de matéria à apresentação do chamado "paradigma procedimental".

b) Como vimos, Baynes tende a enxergar o ideal da igualdade no campo político como a expectativa de participação efetiva em todos os procedimentos ligados à criação legislativa do direito, negando, explicitamente, qualquer comprometimento normativo com aquilo que ele chama de "iguais chances de vida a cada cidadão individual" (Baynes 2003, p.309) De fato, Baynes pode reivindicar a afirmação habermasiana de que o "paradigma procedimental busca sobretudo assegurar as condições do procedimento democrático" (Habermas

1992, pp.529–30). No entanto, a ideia de procedimento democrático não pode ser restringida apenas aos processos formais de tomada de decisão, e sobretudo não àqueles que se dão estritamente no âmbito do poder legislativo. Com efeito, todo o desenvolvendo da ideia de *democracia deliberativa* repousa sobre uma ampliação mesma da ideia de procedimento político-democrático, a qual nos permite ir além dos mecanismos estatais de tomada de decisão e incluir os fluxos comunicativos gerados em sua base social. Nesse sentido, o conceito de "sociedade civil" já havia sido explorado por Habermas no capítulo anterior como o âmbito no qual pode ser ancorada a infraestrutura comunicativa capaz de resistir à imposição dos "fluxos centrífugos do poder", os quais partem do núcleo do sistema político em direção ao mundo da vida. E na explicitação dessa infraestrutura comunicativa, Habermas salienta não apenas o papel fundamental de uma esfera pública com relativa independência em relação à agenda política oficial, mas também de uma "esfera privada intacta", à qual é atribuída uma posição germinal na formação democrática da vontade.

> A esfera pública apenas pode cumprir livremente sua função de captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo na medida em que se constitui a partir dos contextos comunicativos das pessoas potencialmente atingidas. O público que lhe serve de suporte é composto do conjunto das pessoas privadas. Em suas vozes díspares e variadas, ecoam as experiências provocadas nas histórias de vida pelos custos externalizados (e pelas moléstias internas) dos sistemas de ação funcionalmente especializados — provocadas também pelo próprio aparato estatal, de cuja regulação dependem os sistemas de função sociais complexos e insuficientemente coordenados. Sobrecargas desse tipo acumulam-se no mundo da vida. Este dispõe, entretanto, de antenas apropriadas, já que em seu horizonte se entrelaçam as histórias de vida privadas dos 'clientes' dos sistemas de prestação que eventualmente fracassam. (…) Fora a religião, a arte e a literatura, apenas as esferas da vida 'privada' dispõem de uma linguagem existencial segundo a qual é possível fazer um balanço das repercussões provocadas pelos problemas sociais nas histórias de vida particulares. Os problemas tematizados na esfera pública política transparecem *inicialmente* na pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida. (Habermas 1992, pp.442–3)

Foi mostrado em outros trabalhos que a tese da coorgininariedade não envolve apenas a pressuposição conceitual entre as autonomias pública e privada, mas também a "complementaridade" entre essas duas esferas comunicativas no âmbito da formação democrática da vontade. (Silva 2016) Quer dizer,

no plano da chamada "reconstrução externa", a tese da cooriginariedade nos remete à complementação dos fluxos comunicativos das esferas pública e privada na gênese dos processos políticos informais (também chamados de "sub-institucionais"). O ponto a ser neste momento enfatizado é que, segundo Habermas, a esfera privada cumpre um papel produtivo na formação dos processos político-democráticos. Como demonstra a citação feita acima, muito mais do que cumprir uma função simplesmente reativa, vinculada à avaliação do material comunicativo que circula em esferas públicas previamente constituídas, é em uma esfera privada intacta que Habermas enxerga a possibilidade dos novos problemas sociais serem pela primeira vez tematizados, ainda que segundo a linguagem existencial de projetos de vida lesados. Outros trechos que corroboram essa interpretação podem ser encontrados nas passagens: "A esfera pública obtém seus impulsos da elaboração privada de problemas sociais que ressoam nas histórias de vida individuais". Ou ainda: "O complexo comunicacional de uma esfera pública, composta de pessoas privadas recrutadas da sociedade civil, depende das contribuições espontâneas de um mundo da vida cujos núcleos privados permanecem intactos." (Habermas 1992, p.503) A esfera privada, portanto, é vista como um contexto de descoberta na qual tem origem fluxos comunicativos que posteriormente podem vir a produzir configurações publicamente elaboradas a respeito dos novos problemas sociais.

Nesse sentido mesmo, a noção de procedimento democrático deve ser entendida de forma ampla. Ela abarca não só os direitos de participação nos processos legislativos, mas toda a infraestrutura social necessária ao desenvolvimento da política deliberativa. E por consequência, a referida "proteção do procedimento democrático" envolve mais do que direitos políticos, estendendo-se também à materialização dos direitos que asseguram o exercício igualitário da autonomia privada dos cidadãos. Isso explica o fato de Habermas ter iniciado o referido capítulo sobre paradigmas do direito com uma cuidadosa análise do movimento de materialização do direito privado alemão, tendo na sequência avançado suas considerações com análises dirigidas à ampliação do sentido da igualdade operadas pelas políticas feministas de igualdade de gênero.

c) Nesse momento, a pergunta inicial sobre o significado que a igualdade ocupa no interior do pensamento político de Habermas pode ser reelaborada da seguinte forma: como o modelo procedimental se posiciona perante o conflito sobre os sentidos da igualdade que mobiliza a disputa histórica entre paradigmas?

Há de se admitir que não é completamente preciso o modo como Habermas lida politicamente com a questão da igualdade nas últimas páginas de sua obra. Suas críticas são mais facilmente identificáveis que suas eventuais propostas e projetos. É certo, entretanto, que Habermas não defende um retorno ao sentido estrito da igualdade formal — isto é, à distribuição das mesmas competências jurídicas entre todos, independentemente de posições e condicionantes sociais. O modelo procedimental é não apenas compatível, como também exige a continuidade do processo de materialização do direito na medida em que reconhece a desigualdade factual nas condições de exercício da autonomia jurídica. Nesse sentido o autor escreve: "o projeto do Estado social (não deve ser paralisado, mas) continuado em um mais alto grau de reflexão". (Habermas 1992, p.494) Isso significa a exigência de democratização de seus procedimentos decisórios e o preenchimento do sistema de direitos segundo processos deliberativos mais amplos e inclusivos. Sendo assim, ele se contrapõe tanto a um modelo que se faz cego às desigualdades sociais, como àquele que as acessa segundo uma compreensão produtivista da sociedade, a qual autoriza a definição tecnocrática de necessidades de acordo com a posição particular ocupada por grupos e indivíduos no interior do sistema econômico. (Fraser 2013) Com isso, o reconhecimento das desigualdades sociais se coloca para além das políticas de classe, abrindo-se a outros tipos de coletividades e demandas, ligadas ao gênero, à sexualidade, às identidades e formas de vida culturais, a necessidades físicas e intelectuais socialmente relevantes, a vulnerabilidades de ordem ecológica, técnica e urbana, entre outras.

Isso também nos oferece um panorama mais amplo da normatividade jurídica. Com efeito, Habermas inclui em suas últimas considerações sobre a estrutura normativa do sistema de direitos tanto a materialização das liberdades de ação subjetivas públicas e privadas (isto é a "especificação de seu conteúdo" de acordo com as assimetrias sociais e as chances modificadas de seu efetivo exercício), como uma nova categoria de direitos sociais descritos como "direitos básicos à provisão de condições de vida asseguradas social, tecnológica e ecologicamente". Assim como nas demais "categorias insaturadas de direitos", essas últimas modalidades regulatórias, ambas baseadas na expectativa de igualdade material, não recebem pela teoria do discurso uma determinação substancial e definitiva, mas exigem interpretações históricas e contextuais de um legislador político concreto. Além disso, Habermas nos diz que elas são fundamentadas de "modo relativo, não absoluto", o que significa não apenas que permanecem su-

bordinadas à tese da cooriginariedade no plano teórico-normativo, mas também que devem ser justificadas na práxis deliberativa como condições para o efetivo exercício das autonomias pública e privada entre todos. (Habermas 1992, p.485)

Nesse ponto é importante assinalar que o paradigma procedimental proposto por Habermas não pretende apresentar uma nova compreensão substancialista da vida em sociedade. Ele exige que as instituições políticas se mantenham reflexivamente abertas às novas percepções da realidade social geradas nos processos deliberativos de formação da consciência e da vontade e, mais importante aqui, que a disputa acerca dos critérios de igualdade de tratamento se transforme em uma escolha reflexiva, a ser tomada democraticamente pelos próprios cidadãos concernidos: "Os lugares antes ocupados pelo participante privado do mercado e pelo cliente das burocracias do Estado de bem-estar são assumidos por cidadãos que participam de discursos públicos articulando e fazendo valer interesses feridos, e colaboram na formação dos critérios para o tratamento igualitário de casos iguais e para o tratamento diferenciado de casos diferentes". (Habermas 1992, p.530)

Essas considerações, finalmente, remetem-nos a certas características gerais do procedimentalismo habermasiano que merecem ser ressaltadas. Para concluir, gostaria de salientar uma vez mais o caráter *reconstrutivo, crítico* e *socialmente enraizado* do procedimentalismo operado na teoria do discurso, buscando relacionar essas características ao que foi dito até aqui sobre as determinações políticas da igualdade. Em primeiro lugar, ele não nos é apresentado como um procedimentalismo abstrato, mas opera a partir da reconstrução dos conteúdos normativos que mais significativamente marcam a história democrático-constitucional moderna. Nesse sentido, ele não se faz incompatível com um comprometimento explícito com a igualdade material e a satisfação das condições sociais necessárias ao exercício da autonomia. Em segundo lugar, o procedimentalismo habermasiano possui em sua obra uma função crítica. E em todo seu percurso, a crítica procedimental não busca se livrar da substância enraizada em instituições e estruturas normativas concretas, mas sim combater seus engessamentos históricos e suas imunizações discursivas indevidas, de tal modo que se faça ampliar os horizontes da crítica intramundana e da práxis política. Naquilo que se refere ao objeto deste estudo, a especificidade de seu tratamento teórico consiste na reconstrução da expectativa de igualdade de tal modo que seus sentidos possam ser considerados abertos, impedindo que o campo de suas interpretações políticas venha a ser administrativa ou ideologicamente ossifi-

cado. Desse modo, se não é fácil encontrar uma determinação final sobre o conteúdo político da igualdade em Habermas é porque o autor em realidade se recusa a oferecê-lo. A crítica procedimental dirige-se aqui sobretudo à liberação do campo de disputa sobre os sentidos da igualdade - de tal modo que estes possam ser definidos histórica e contextualmente pelos próprios cidadãos segundo interpretações auto-constituídas de seus contextos vitais. Por fim, nesse modelo de crítica procedimental, o elemento político não pode ser abstraído de suas condições sociais de possibilidade, fazendo com que a pergunta sobre o exercício igualitário da autonomia pública dos cidadãos necessariamente nos remeta às condições sociais para o exercício de sua autonomia privada. E uma vez que a privacidade não se identifica com o isolamento individualista, mas nos remete a contextos interativos de autorrealização protegidos de uma autoexposição forçada, a democratização social envolve lutas pela igualdade de participação e acesso também nas instituições tradicionalmente lidas como privadas, tais como a família, a religião, o mercado de trabalho e de consumo.

Referências

Baynes, K. 2009. Egalität. In: H. Brunkhorst; R. Kreide; C. Lafont (eds.) *Habermas Handbuch – Leben, Werk, Wirkung*, p.308. Stuttgart: Metzler und Carl Ernst Poeschel Verlag.

Fraser, N. 2013. Struggle over needs. In: *Fortunes of Feminism. From State-managed capitalism to Neoliberal Crisis*. New York: Verso.

Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt: Suhrkamp.

Silva, F. G. 2016. *Liberdades em Disputa. A reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Habermas*. São Paulo: Editora Saraiva.

5

Martha Nussbaum: o enfoque das capacidades em discussão

KAREN FRANKLIN

A discussão sobre diretrizes educativas para uma nação passa necessariamente pelo esclarecimento dos princípios aos quais suas teses centrais estão alicerçadas. Ao discutirmos questões sobre o desenvolvimento das capacidades humanas, ou melhor, propostas educacionais capazes de centralizar nas pessoas suas efetivas capacidades de realizar projetos individuais e coletivos, muitas vezes são interrompidas na qualidade da educação oferecida pelo poder público. Nestes países a educação não está sintonizada com tais propósitos de desenvolvimento pessoal e coletivo, pois esbarramos na clareza dos princípios aos quais estes mesmos projetos estão alicerçados.

Buscamos aqui ponderar sobre as considerações de Martha Nussbaum, em *Fronteiras da Justiça* (2013), acerca das concepções contemporâneas de contratualismo e em quais bases podemos discutir os problemas educativos na base destas estruturas. Quando ela parte da discussão sobre as concepções contemporâneas de contratualismo acerta na medida da elucidação de algumas versões de sociedade que hoje que devem se esclarecer em termos de princípios no que tange o desenvolvimento de capacidades humanas, pois se temos um propósito ele deve estar claro para todos os envolvidos desde a origem. Aquiescer aos princípios e propósitos de educação é uma forma de subverter certos esquemas contratuais, pois sendo um investimento posterior ao projeto original de sociedade, deve ser constantemente revisto e atualizado para efetivamente corresponder ao que foi acordado.

Nesse sentido é importante esclarecer de que forma as sociedades se estabelecem desde os princípios. Para Nussbaum há três formas contemporâneas de contratualismo que devem estar no horizonte dos questionamentos. Elas objetivam investigar como se forma o corpo social e os rumos e diretrizes que a educação pode tomar.

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 54–70.

A primeira concepção de contratualismo é de David Gauthier, que inspirado em Hobbes apresenta a versão do contrato apenas baseado em vantagem mútua, sem premissas morais evidentes, ou seja, estão baseadas puramente em premissas egoístas que tendem a fundamentar o pacto sob a luz de vantagens pessoais.[1] Essa forma procedimental de conceber a teoria da justiça, segundo Nussbaum, tem um ponto forte na concepção de que pessoas cooperam socialmente apenas por motivos egoístas ou de autointeresse. Dificilmente se poderia criticar esta perspectiva, pois parece extremamente intuitiva, no entanto, para ela, deve haver prudência na análise desta teoria. É preciso verificar se as pessoas acreditam assertivamente nesta possibilidade ou apenas desejam ver o alcance de uma teoria baseada em número tão reduzido premissas. (Nussbaum 2013, p.67)

Outra forma de contratualismo mencionada por Nussbaum é a de Thomas Scanlon,[2] que toma apenas princípios éticos e não discute questões políticas. Segundo ela, é um tipo de 'contratualismo moral' (*contractarianism*), que não chega as últimas consequências de uma teoria política, pois não estabelece uma teoria dos bens primários ou questões do pluralismo, bem como diferenças religiosas e culturais. Trata apenas de ações de indivíduos. Por trabalhar apenas com ideias de equidade e aceitabilidade mútua de base kantiana, sem a ideia de vantagem mútua, essas ideias não conduzem ao processo de fundamentação de uma teoria política, portanto não têm o enfoque nas capacidades que é o ponto central da tese de Nussbaum. Assim, ela não apresenta nenhum argumento contra a teoria de Scalon, porque ele não faz nenhuma suposição sobre quais são as circunstâncias que fazem as pessoas se associarem, não há suposição de princípios políticos. Em outros momentos fará referência as teorias de Brian Barry,[3] que busca aplicar à teoria política às propostas de Scalon (Nussbaum 2013, p.81). Contudo, o que significativamente está no horizonte das preocupações é o esclarecimento da teoria do contrato social a partir da versão rawlsiana. Ao avançar na elaboração de soluções para os princípios de justiça ela apresenta novos problemas a partir do enfoque das capacidades. Portanto, a terceira concepção de contratualismo é a desenvolvida por Rawls.

Esta última versão do contrato social que Nussbaum assinala é a que mais interage com suas perspectivas. Certamente é a concepção de John Rawls (2002), que apresenta um misto de elementos morais do tipo kantiano e que busca sair da estrita concepção do requerimento de vantagens materiais pessoais que mais lhe interessa. Assim, concebe na posição original o ponto de partida prudencial,

que busca suas próprias vantagens ao conceber uma estrutura com concepção de bem altruísta. Não deixa de ser uma estrutura que persegue a justiça por vias prudenciais, ou seja, um fim em si mesmo. Como bem afirma Rawls em *Teoria da Justiça*, "a vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é mais necessário controlar a infindável variedade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas particulares" (Rawls 2002, p.93). Então dessa forma, a posição original complementada com o véu da ignorância, que supostamente tornariam imparciais os princípios sobre os quais se fundam o contrato original estabeleceria critérios de justiça mais seguros para o acordo inicial. É interessante notar que Nussbaum concorda com Rawls na concepção do ponto de partida, pois as partes (indivíduos) só perseguem suas vantagens após conceberem os princípios justos para todos. Para ela a concepção de contratualismo de Rawls é a teoria mais forte e convincente, pois tem em sua origem um caráter moral forte. Se o que se deseja é estabelecer princípios de justiça que sejam racionalmente defensáveis, parece que a teoria de Rawls responde mais adequadamente em termos de escolhas no ponto de partida. Sendo assim, ela não acha possível derivar concepções de justiça de um ponto de partida que não inclua como princípio normas éticas e seja apenas uma maneira prudencial de tratar a questão. Para ela um dos problemas de Rawls com a cooperação social é a aderência à ideia de contrato. (Nussbaum 2013, pp.68–70)

Sempre que pensamos em contrato temos de ser assertivos quanto aos seus princípios: 'devem ser vantajosos para todos'. Porém, em Rawls ela vê certos problemas com essa concepção de vantagens mútuas e a ideia de cooperação social. Porque a partir da concepção de "sociedade bem ordenada num sistema cooperativo", entendida como "não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros, mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça" (Rawls 2002, p.5) apresentada em Teoria da Justiça, ainda aparece a ideia clássica de vantagens mútuas. Nessa obra Rawls também especifica que a hipótese do contrato original pressupõe equidade de condições "para que cada pessoa seja respeitada como igual e como um fim em si mesmo"[4] (Nussbaum 2013, p.70).

Certamente, Nussbaum assinala que a forma com que Rawls tratou a questão da cooperação ao longo do tempo mudou, pois em *Teoria da Justiça* era mais assertivo quanto a questão dos princípios de vantagens mútuas no contrato social, e que houve modificações em suas reflexões em *Liberalismo Político*. Essas mudanças estão nas questões que não são mais mencionadas como vantagens

mútuas, mas sim como um 'sistema justo de cooperação'.[5] No entanto, em *Teoria da Justiça* é clara a concepção de que as pessoas se associam e consideram razoável restringir a própria liberdade de tal modo que possam determinar que a produção de vantagens para todos possam ser, ao mesmo tempo submetidas a restrições pessoais, ou seja, aceitam que no contrato social original a cooperação social contenha uma restrição à liberdade pessoal se estiver no horizonte claramente expostas as vantagens. Assim, parece que é óbvia a perspectiva do pacto exposta em TJ, as pessoas pactuam entre si para obterem vantagens. Porém, quando não sabemos quem será computado neste sistema equitativo e quais desvantagens aparecerão no sistema, parece que o pacto não será vantajoso para todos.

Nussbaum aponta que em *Liberalismo Político* Rawls parece conceber que a estrutura de vantagens mútuas não é mais capaz de responder a todos os aspectos da questão, pois a ideia de reciprocidade não é o fundamento que está por trás da vantagem mútua quando se trata de sociedades ou pessoas. Ela pontua para duas questões diferentes: uma a atitude dos cidadãos na Sociedade Bem Ordenada em *Liberalismo Político*, onde as pessoas não esperam lucrar nada com sistema de cooperação injusto, isso é, devido a educação moral é preciso que o sistema garanta as vantagens do contrato social justo. Outra, aparece em *Uma Teoria da Justiça*, que se refere a tradição clássica do contrato social, que é a questão da cooperação ser preferível a não cooperação por razões de vantagem mútua. Aqui, segundo Nussbaum, Rawls apenas quer garantir teoricamente que as pessoas compreendam que entre elas vigoram "as circunstâncias da justiça" (2013, pp.72–3). Podemos pensar que a temporalidade é o fator fundamental para que o sistema se torne justo ao longo do tempo, no entanto, dependerá de condições que envolvam além de um contrato justo, também a cooperação das pessoas através de um trabalho político e educativo que demonstre quais são as vantagens da cooperação.

O que está em discussão são concepções clássicas de contrato, de raiz humiana, que concebe que "os homens são aproximadamente iguais em força física, e mesmo em poder e capacidade mental, antes de cultivados pela educação, [...] só o consentimento de cada um poderia [...] levá-los a associar-se e submeter-se a qualquer autoridade" (Hume 1999, p.198). Assim, não é vantajoso cooperar com pessoas com capacidades e recursos que apresentam desigualdades muito abaixo das expectativas, pois não haverá nenhuma reciprocidade neste caso, somente se o interesse for a dominação ou a caridade. Nussbaum concorda que Ra-

wls apresenta a mesma perspectiva clássica de Hume. Segundo ela, Rawls busca com a posição original apresentar cidadãos com perspectivas "normais" de capacidade de cooperação e reciprocidade, pois uma vez escolhidos os princípios de justiça, a Sociedade Bem Ordenada se estrutura a partir da noção kantiana de reciprocidade (Nussbaum 2013, p.74).

O problema de Rawls é como ajustar os desiguais na base do contrato social, pois necessariamente teria de considerar uma relação de dominação com tais pessoas. Sendo a teoria da Sociedade Bem Ordenada uma ficção, ela não prevê uma série de questões, entre as quais a relação cooperativa com pessoas abaixo das expectativas da normalidade, como os fracos ou os que não apresentam as mesmas condições equitativas. Nussbaum assinala muito bem a questão clássica de Hume:

> Não precisamos cooperar com pessoas que são muito mais fracas do que o padrão normal, porque podemos simplesmente dominá-las, assim como dominamos hoje os animais não humanos. A dominação não inclui crueldade: podemos trata-los gentilmente, como fazemos algumas vezes (2013, p.74).

Segundo ela, Rawls apresenta esse problema principalmente quando precisa pensar em pessoas com necessidades especiais e na justiça transnacional (diferenças), pois mesmo não negando absolutamente, ele não admite que tais pessoas tenham condições de negociar em termos de igualdade. Nesse sentido, ela acerta na análise, pois evidentemente não há igualdade nestas relações. O questionamento de fundo inclina-se em saber se haveria algum entrave moral em bloquear o desenfreado desejo de dominação nesse caso.

Essas limitações teóricas rawlsianas levam Nussbaum a buscar superar as boas intuições a respeito das relações de cooperação. Segundo ela é preciso ampliar "a teoria de Rawls através do desenvolvimento mais detalhado de suas ideias de inviolabilidade e reciprocidade". São nos princípios de justiça que Nussbaum vê as principais bases dessa discussão, pois levando em consideração que as pessoas possuem uma inviolabilidade garantida pelos mesmos princípios que não podem ser desconsiderados, "descobriremos razões fortes por que devemos procurar princípios da justiça que concedam igualdade plenas às pessoas com deficiências, a cidadãos de todas as nações e a animais não humanos" (2013, p.76). Se para ela, estas são as questões problemáticas que a teoria de Rawls não consegue responder, também são alguns dos exemplos que apresenta nas bases da

discussão de sua própria proposição teórica do 'enfoque das capacidades', principalmente em relação a ideia clássica do contratualismo. A partir delas Nussbaum reflete sobre as relações e o tratamento dado à educação e às questões econômicas oriundas do que se considera uma pessoa/cidadã produtiva, seja deficiente, estrangeira, ou animal não humano.

Rawls não deixa de lado os sentimentos morais envolvidos na própria teoria da justiça, pois precisa contar com a ideia abstrata da benevolência das pessoas, seja sob o véu da ignorância ou não. De qualquer forma deveria se manter a capacidade de "combinar o autointeresse com ignorância" para alcançar os resultados esperados, ou mesmo através da benevolência com informação plena. Para Nussbaum, Rawls busca retirar a benevolência das partes na posição original para garantir a "pureza" das escolhas originais, no entanto não a tira do modelo como um todo. Segundo ela a benevolência é necessária para o equilíbrio moral dos cidadãos da Sociedade Bem Ordenada. O interessante desta questão é o investimento de Rawls na educação, que efetivamente é moral. Apenas esse investimento seria capaz de garantir os sentimentos morais e a responsabilidade pela Sociedade Bem Ordenada, bem como o futuro que ela promete. Todavia, Nussbaum assinala a existência de um problema de fundo que sempre estará à espreita a escolha dos princípios políticos. Para ela a escolha dos bens primários e o comprometimento em medir as posições sociais relativas, depois de fixada a prioridade da liberdade, seja em relação à riqueza ou ao rendimento, em vez de índices heterogêneos e plurais como capacidades, sempre será um problema de partida (2013, p.77).

Rawls indicou que o princípio da diferença poderia resolver esse problema, mas não nos exemplos expostos e com a radicalidade que Nussbaum expõe em sua tese. Ela busca estabelecer que os princípios de Amartya Sen nas capacidades também podem referendar-se como fundamentos para uma teoria política, um tipo de contratualismo revisitado. O segundo ponto que assinala sobre a concepção de Rawls é a concepção política de pessoa de inspiração kantiana, ou seja, a exigência de que a pessoalidade deve vir associada a um alto grau de racionalidade e reciprocidade o que torna problemática a discussão de questões relativa aos direitos de pessoas com limitações mentais e a animais não humanos. "Essa concepção também traz problemas para um entendimento adequado da pessoa "normal" à medida que avança pelas etapas de crescimento, maturidade e declínio", juntamente por exigir um ajuste ao conceito de normalidade dos indivíduos nas diferentes fases em suas vidas. Essa questão está diretamente

vinculada ao fundamento da igualdade humana, desenvolvido em *Uma Teoria da Justiça* que argumenta na direção de que "diferentes graus de inteligência ou capacidade moral fundamentam diferentes direitos políticos" (2013, p.78). Isso nos leva a considerar que as capacidades naturais das pessoas podem fornecer uma explicação para o fundamento da igualdade. No entanto, o que poderia ser considerado como capacidades suficientes para a igualdade? Qual seria o grau mínimo para considerarmos essa igualdade? Há um mínimo razoável?

Nussbaum assinala que Rawls aponta para um certo grau mínimo, porém sempre expresso nas capacidades racionais e de atuação da situação original do contrato: "participar e agir de acordo com o entendimento público da situação original". Rawls está mencionando a capacidade dos humanos de serem capazes de ter senso de justiça, pois não há raça ou grupo de humanos que esse atributo não apareça como princípio das ações. Apenas assinala que existem poucos indivíduos que tem uma total falta desta capacidade, geralmente os que apresentam impedimentos mentais graves. Nesse ponto Nussbaum é assertiva quanto a posição de Rawls, pois ela tem a percepção de que ele associa a "ideia de justiça política bem de perto à habilidade de realizar e obedecer a um acordo. Deve certamente haver deveres morais em que esta capacidade básica esteja ausente, mas não deveres de justiça" (2013, p.79).

Todas as formulas de contratualismo tem na sua origem uma certa pressuposição de que as partes acordam racionalmente e se propõe a agir na direção do cumprimento do acordo original. O problema de Nussbaum é justamente acolher certos exemplos nesse arranjo clássico, a saber, deficientes, estrangeiros/pessoas de todas as nações, animais não humanos. O enfoque nas capacidades busca superar em parte estas relações, pois ela mesma tem presente que a tradição clássica sempre vai avançar na direção de dois compromissos: "ideia de que as partes do contrato social possuem igualdade aproximada em capacidades e poderes, e a ideia relacionada de que, com a decisão pela cooperação, ao invés da não cooperação, buscam alcançar o objetivo comum de vantagem mútua" (2013, p.79).

Assim, para avançar nas discussões a partir de Rawls, Nussbaum propõe revisitar a tradição do contrato em Grotius, atribuindo a esta teoria tradicional contratualista a chave para se reacender as questões da contemporaneidade. Nesse sentido, ela busca esclarecer o requerimento da justiça social associada à sua proposta do 'enfoque das capacidades', compreendendo-o como um conjunto de "garantias humanas centrais que devem ser respeitadas e implemen-

tadas pelos governos de todas as nações, como um mínimo do que o respeito pela dignidade humana requer" (2013, p.84). Suas reflexões têm base em um conjunto de problemas econômicos-jurídico-morais expressos nas posições de Amartya Sen[6] e John Rawls que também apresentam suas concepções de justiça social.

Educação como um ponto central no enfoque do desenvolvimento de capacidades humanas

Quando Nussbaum estabelece o enfoque das capacidades como o centro de seu trabalho compreendendo por capacidades humanas: "o que as pessoas são de fato capazes de fazer e ser, instruídas, de certa forma, pela ideia intuitiva de uma vida apropriada à dignidade do ser humano" (2013, p.85), está se referindo ao poder de transformação da educação. Estabelecido este ponto e, mapeadas as capacidades, centraliza o trabalho na necessidade de determinação do tipo de educação que as pessoas necessitam empreender para que cada uma adquira um nível mínimo das capacidades elencadas, sem as quais acredita que as pessoas não viabilizam suas vidas verdadeiramente. Nussbaum fundamenta suas observações e o enfoque das capacidades na concepção moral de Kant que está na base da teoria da justiça de Rawls. Compreende a dignidade humana como aquela que toma o outro como um fim em si mesmo e nunca como meio. Nesse sentido, esclarece que objetivo social é o de trazer os cidadãos para cima do nível mínimo de capacidade, desenvolvendo-os através de um sistema capaz de dar garantias a sua dignidade.

Se na origem, o enfoque das capacidades foi desenvolvido como uma alternativa às abordagens econômico-utilitaristas que sempre dominam as discussões de cunho internacional, quanto ao desenvolvimento de mercados e estratégias de desenvolvimento nas políticas públicas, agora ela adquire um outro prisma. As abordagens puramente econômicas parecem ser metodologicamente as mais fáceis e palatáveis e não necessariamente as mais humanas e permanentes.[7] O que Nussbaum quer mostrar é que existem disparidades que devem ser combatidas como princípio e que a satisfação "não é a única coisa que importa na vida humana; esforço ativo também importa". Isso significa que ela considera que as pessoas buscam além de satisfação pessoal também serem ativas no mundo, ou melhor, afirma que é "melhor ser ativo no mundo". Essa assertividade traz implicações políticas óbvias, pois as pessoas podem fazer escolhas sobre tal ati-

vidade. No entanto, necessitam de capacidades para as escolhas, normalmente as pessoas precisam ter acesso ao desenvolvimento de capacidades para que as escolhas sejam possíveis. Ela lembra que, muitas vezes, o "utilitarismo desvia a nossa atenção da importância da escolha democrática e da liberdade pessoal" (2013, p.89).

Nussbaum constrói sua argumentação das atividades humanas vitais baseada nas determinadas por Marx,[8] onde as pessoas precisam muito mais do que satisfação pessoal para viver, ou seja, as pessoas necessitam ser proativas na comunidade onde vivem. Ela procura desenvolver a proposta educativa do enfoque das capacidades a partir da ideia de pró-atividade, onde os cidadãos necessitam de oportunidades para desenvolver as múltiplas possibilidades de atuarem, bastando que tenham capacidades para isso. As escolhas seriam viabilizadas através da educação comprometida com as capacidades básicas. São básicas pois são elas que viabilizam o acesso a uma vida justa e em conformidade com a dignidade humana. Certamente temos de pensar que Nussbaum busca estabelecer uma teoria que seja fundamento da justiça social para qualquer comunidade, compreendendo que o conceito que adota de justiça social é o de uma sociedade que garanta essa sua lista de capacidades e que a sustente em um nível mínimo e apropriado para todos os cidadãos.

A filósofa propõe uma lista de 10 capacidades para desenvolver seu projeto de justiça social, são elas: 1. Vida (viver até o fim, sem morrer prematuramente ou ver-se reduzido a uma vida que não valha a pena); 2. Saúde física (alimentação adequada e lugar adequado para viver); 3. Integridade física (estar protegido de ataques violentos, agressões sexuais ou violência doméstica, escolha reprodutiva e satisfação sexual); 4. Sentidos, imaginação e pensamento (ser capaz de usar sentidos, o pensamento e imaginação e o raciocínio e uma maneira "verdadeiramente humana", que se resume a cultura e informação através de uma educação adequada. Garantias de liberdade de expressão, respeito a liberdade política e artística e religiosa); 5. Emoções (manter relações afetivas com coisas e pessoas fora de nós mesmos, amar aqueles que nos amam e se preocupam conosco, sofrer na sua ausência. Não ter o desenvolvimento emocional bloqueado por medo e ansiedade); 6. Razão prática (capaz de formar uma concepção de bem e de ocupar-se com a reflexão crítica sobre a própria vida); 7. Afiliação (a. capaz de viver com e voltado para os outros, reconhecer e mostrar preocupação com outros seres humanos, ser capaz de imaginar a situação do outro; b. bases sociais de respeito a si mesmo e não humilhação, não discriminação);

8. Outras espécies (ser capaz de viver e relacionar-se respeitosamente com animais, plantas e o mundo natural); 9. Lazer (ser capaz de rir, brincar, gozar de atividades recreativas); 10. Controle sobre o próprio ambiente (a. político. Ser capaz de participar efetivamente das escolhas políticas que governam a própria vida, participação política, proteções de liberdade de expressão e associação; b. material. Ser capaz de ter propriedade e ter direitos de propriedade em base igual à dos outros, candidatar-se a empregos com base igual a dos outros. Ser capaz de trabalhar como ser humano e ser reconhecido pelos demais trabalhadores (Nussbaum 2013, pp.91–3). Ela mesma considera como uma ideia intuitiva, como aprecia frisar. Ou seja, de que dignidade humana e uma 'vida que vale a pena ser vivida' dependem dessas possibilidades e capacidades, pois sem elas as pessoas não estariam submetidas a estruturas justas. Significa que sem o desenvolvimento de tais capacidades, a partir de um empenho de conjunto político e social, uma sociedade não teria possibilidades de garantir a justiça social e a dignidade humana de seus membros.

Segundo ela, essa abordagem é "completamente universal" e seriam importantes para "todo e qualquer cidadão, em qualquer nação", assinalando que há similaridades com os direitos humanos internacionais. Tal enfoque universal mantém aberto ao diálogo e o respeito ao pluralismo, no entanto precisa dar conta de algumas críticas contra as posições relativistas culturais, por isso: 1. Considera ainda a lista aberta e sujeita a revisões contínuas e de complementação; 2. Os itens da lista devem ser especificados de modo geral e abstrato, pois devem ser fruto da deliberação dos cidadãos, seus parlamentares e tribunais. Há diferenças históricas que levam a essas interpretações específicas em cada nação; 3. A lista representa uma "concepção moral parcial" independente (usa a expressão de Rawls) e é introduzida apenas para fins políticos e sem nenhuma fundamentação metafísica; 4. Objetivo apropriado é a capacidade e não o funcionamento. Capacidade como direito fundamental e não o funcionamento associado ser obrigatório. (ex. voto obrigatório); 5. O pluralismo deve protegido pelas liberdades da lista: de expressão, de associação, de consciência. Lugar central e não negociável; 6. Separação rigorosa entre questões de justificação e questões de implementação. Justificar esta lista como princípios políticos em todo mundo é possível, mas não significa interferir em Estados que não a reconheçam. Ela apenas serve de base para a persuasão e que intervenções militares e econômicas só devem ser justificadas em casos de crimes contra a humanidade (Nussbaum 2013, pp.94–6).

Capacitar nesse sentido é promover um processo educativo que possibilite efetivamente as pessoas uma atuação proativa na sociedade, que garanta a formação e o acesso a uma vida justa e em conformidade com a dignidade humana. O processo educativo proposto por ela passa necessariamente por considerações fundamentais da justiça social.

As diferenças entre o enfoque das capacidades e o contratualismo de Rawls

Nussbaum assegura que sua abordagem, mesmo muito próxima do contratualismo de Rawls, tem uma natureza própria ao tratar as questões a partir do resultado. É interessante em termos de expressão política, pois traz uma compreensão a partir de um conteúdo particular de uma vida apropriada a dignidade humana, sua teoria aborda uma realidade do "vivido" e não do dever ser. E aqui podemos discutir se sua proposta pertence à esfera filosófica ou à sociológica. Assinala que, ao combater a abordagem procedimental, busca "modelar certas características-chave de equidade e imparcialidade" que "apoia-se nesse procedimento para gerar um resultado apropriadamente justo", ou seja, ela reforça que a "justiça sempre é o resultado esperado, e o procedimento é considerado bom na medida em que promova tal resultado" (2013, pp.98–9).

Ambas abordagens, a contratualista de Rawls e o enfoque das capacidades de Nussbaum, têm como objetivo a justiça. Porém, o que se considera justo é o resultado efetivamente bom, logo o que Nussbaum esclarece em sua teoria é o ponto de partida, a saber, a compreensão da dignidade humana e que é isso que gera a busca por procedimentos políticos (educação, direitos sociais, etc) que possam alcançar o resultado justo. Nussbaum expõe quase o óbvio: o procedimento (como fórmula) que não gera resultado que se ajuste bem às exigências da dignidade e equidade não deve ser considerado como válido, talvez apenas como exercício intelectual.

Porém se o que importa são os resultados, as discussões sobre os procedimentos podem ser negligenciadas? Podemos arbitrariamente, sob qualquer pretexto, partir sempre dos resultados? Quem estabelece a qualidade dos resultados? A partir da lista de Nussbaum algumas questões podem ser levantadas, seja de cunho teórico ou metodológico. Ela mesma admite que o enfoque das capacidades levanta um problema: ao estabelecer uma pluralidade de fins, qualitativamente distintos, que devam estar previstos e ser promovidos equitativa-

mente pelo planejamento social, sua teoria estabelece uma certa disparidade de finalidade. Segundo ela é uma questão de princípio. Se o 'enfoque das capacidades', que compreendem uma certa concepção da dignidade humana, são plurais, não cabe a determinação de uma das capacidades como mais ou menos relevante para determinações de posições sociais. Logo, todas elas seriam necessárias para uma vida com o mínimo de dignidade. Nesse sentido, parece que Nussbaum tenta garantir que todas as capacidades listadas tenham o mesmo peso social, o que no mundo dos resultados não aparece como efetivamente necessário para se garantir uma vida digna. Não estou certa que o item 8 (ser capaz de viver e relacionar-se respeitosamente com animais, plantas e o mundo natural), apesar de particularmente achar extremamente importante esse item, tem a mesma importância, sob o ponto de vista da constituição da justiça e da garantia da dignidade humana, que o item 3 (estar protegido de ataques violentos, agressões sexuais ou violência doméstica, escolha reprodutiva e satisfação sexual). Não parece razoável nem intuitivo em termos de justiça colocar no mesmo paradigma de necessidade. Certamente que em uma concepção complexa de sociedade sempre será mais indefinida as concepções de capacidades do que em uma concepção simples de sociedade. Em certos casos podemos conceber que, no nível dos indivíduos é possível admitir que para alguns cidadãos (veganos, vegetarianos, etc) o respeito aos animais seja tão imperioso quanto a não violência doméstica. Esta concepção de sociedade complexa centra-se não na proibição, mas na compatibilização e compensação para que seja possível um nível mínimo de cada uma dessas condições. Certamente parece necessário ressaltar este ponto de vista de Nussbaum, pois não fragiliza sua posição de partida, em que todos devem estar incluídos e ninguém deve ficar para trás em termos de direitos e possibilidades. O problema continua sendo como viabilizar tais posições.

Minha questão de fundo quando penso no 'enfoque das capacidades' direciona-se ao como pensar em um processo de justiça pelo resultado, onde não é possível quantificar a qualidade do dado (resultado). E me refiro aqui a um exemplo concreto: a escola brasileira e suas mirabolantes reviravoltas pedagógicas. Nesse sentido, penso que através das reflexões de Nussbaum podemos apreender o viés construtivo de um plano educativo que se desenvolva no sentido das concepções que garantam a dignidade humana e a equidade para todos os humanos, mas prioritariamente que a ação educativa mantenha o pressuposto de uma concepção de justiça equitativa.

Considerando a inspiração presente e a partir das ideias de Dewey e Ta-

gore,[9] Nussbaum frisa, no plano educativo, a ênfase em três capacidades, imprescindíveis que a educação comprometida com a cidadania democrática deveria expressar: 1. Ser capaz de autocrítica sobre si mesmo e suas tradições; 2. Ser capaz de ver-se a si próprio não apenas como cidadão de um grupo ou região, mas também ser humano ligado a todos os outros por laços de reconhecimento e interesse (multiculturalismo); 3. Ser capaz de imaginação narrativa, ou seja, capaz de pensar e sentir como seria estar na situação do outro, uma empatia efetiva (compaixão), avaliando inteligentemente sua história, sentimentos, desejos, esperanças. (Nussbaum 2014, pp.76–81). Tais capacidades deveriam ser a expressão de uma educação que busca garantir uma pluralidade de visões e métodos pedagógicos, pois procuram incentivar a criticidade do pensamento proporcionando uma verdadeira aprendizagem ativa, seja sobre a própria história, seja sobre a relação com os outros indivíduos ou povos.

Por todas estas questões de efetividade das capacidades humanas Nussbaum tem militado na manutenção do ensino das ciências sociais como uma das formas de garantir o incentivo à criticidade do pensamento. Ela percebe que contemporaneamente a maioria dos educadores se inspira em Sócrates para manter viva uma postura ativa diante da passividade frente ao mundo. Para ela "o pensamento socrático é importante em qualquer democracia. Porém, ele é especialmente importante nas sociedades que precisam lidar com a presença de pessoas que se diferenciam pela etnia, casta e religião" (Nussbaum 2015, p.54). A responsabilização pelas próprias ideias e pelo raciocínio, trocar ideias com outros em clima de respeito mútuo em nome da razão é uma capacidade que se adquire pela educação comprometida com as garantias da dignidade humana. Nesse caso os sistemas educacionais liberais onde a liberdade de expressão, crença e associação estão garantidas são os sistemas que promovem a ocorrência de 'uma vida que vale a pena ser vivida', isto é, uma vida digna.

Ao buscar a justificação do projeto do 'enfoque das capacidades' Nussbaum busca estabelecer certos princípios políticos que assegurem, de certa forma, o enfrentamento das questões que envolvam os problemas da justiça global. Com isso pensa estar assegurando um conjunto de direitos, adequadamente definidos para constituir essa dimensão de justiça. A perspectiva de justiça é assegurada pelos procedimentos posteriores, que no caso específico aqui é o educacional, fator preponderante para a completude do projeto. O embate em promover e assegurar que as ciências sociais ainda serão um conjunto de saberes difundidos pelos sistemas educativos é fundamental, pois são a garantia de capacitar pes-

soas para a empatia, a autocrítica e a responsabilização pelo mundo. Pois, se os humanos não são empáticos naturalmente, devem ser educados para isso; se não são autocríticos naturalmente, devem ser educados para isso; se não tendem a se responsabilizar por aqueles que não conhecem, devem ser educados para isso. Enfim, em seu projeto de humanização global Nussbaum busca explicitar que capacitar pessoas para a vivência democrática e respeitosa, minimizando as tendências hierárquicas naturais que encontramos nos humanos desde a infância e nos contratos sociais, que muitas vezes tomam como hipoteticamente iguais as capacidades humanas, seria a única saída para garantirmos uma convivência digna e pacífica.

Referências

Franklin, K. 2015. Igualdade em Direitos Humanos: o problema da educação das mulheres. In: E. Guérios; T. Stoltz (eds.) *Educação em Direitos Humanos: Qual o sentido?* Ijuí: Unijuí.

Gauthier, D. P. 1967. Morality and Advantage. *The Philosophical Review* **76**(4): 460–75.

Mitnick, E. J. 2001. Review of Brian Barry - Culture and Equality: An egalitarian critique of multiculturalism. *Journal of Constitutional Law*: 533–60.

Nussbaum, M. 2013. *Fronteiras da Justiça – deficiência, Nacionalidade, Pertencimento à espécie*. Tradução Suzana de Castro. São Paulo: Martins Fontes.

———. 2014. *Educação e Justiça Global*. Trad. Graça Lami, revisão Luísa Matos. Portugal: Edições Pedago.

———. 2015. *Sem Fins Lucrativos – Por que a democracia precisa das Humanidades*. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes.

Rawls, J. 2002. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta/Lenita Maria R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes.

Scanlon, T. M. 1996. *The Tanner Lectures On Human Values*. University of Michigan.

Sen, A. 2010. *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta, revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras.

Notas

[1]Essa questão pode ser considerada a partir do exemplo que David P. Gauthier apresenta em *Morality and Advantage* (pp.464–6) quando se refere ao exemplo dos países que buscam o pacto do desarmamento e das desvantagens em ser moral em tal questão: "O que é surpreendente na nossa conclusão é que nenhum homem pode ganhar se for moral. Não só ele que não ganha por ser moral se os outros são prudentes, mas também não ganha quando os outros aderem aos princípios morais. Pois, embora ele tenha agora a vantagem da adesão dos outros aos princípios morais, ele colhe a desvantagem

de sua própria adesão" (p.469). Na mesma medida que a reflexão final leva a questão prudencial de que é mais vantajoso agir moralmente, pois a vantagem está colocada em outros termos: "O homem prudente, mas digno de confiança, não possui essa capacidade completamente. Ele é capaz de um comportamento confiável apenas na medida em que considera seu compromisso muito vantajoso. Assim, ele difere do prudente apenas no que se refere ao respeito; Ele aceita argumentos da forma "Se é vantajoso para mim concordar em fazer x, e eu concordo em fazer x, então devo fazer x, pois então, é vantajoso para mim fazer x" (p.471). A essa questão Gauthier finaliza considerando que o homem digno de confiança deva levar alguma vantagem nos acordos: "É provável que existam vantagens para homens confiáveis que não estão disponíveis para homens meramente prudentes, mas sim para os dignos de confiança. Pois pode haver situações em que os homens possam fazer acordos que cada um deles espere ser vantajoso para si, desde que possa contar com a adesão dos outros sendo a expectativa de vantagem realizada ou não" (p.473). Certamente teríamos que delinear as diferenças entre o homem de confiança e o homem confiável para esclarecer perfeitamente a questão, mas não é objeto neste trabalho. (tradução da autora).

[2]Em *Individual Morality and the Morality of Institutions* (1996) Scalon aponta algumas questões sobre as escolhas individuais, porém ele mesmo indica as inúmeras concepções de moralidade que estão pressupostas tanto no discurso público como no acadêmico. Por isso, compreende a moral normativa como uma espécie de 'guia de conduta', no qual as pessoas acreditam que existe uma moral standart que autoriza a construções de razões para que essa moral se sustente. Porém, as pessoas que tem clara essa perspectiva tem diferentes razões em mente. A obra *What We Owe to Each Other* (1999) explora as questões sobre moralidade e não sobre política, mas sua obra pode interessar na discussão devido alguns aspectos: (a) trata da relação entre a subjetividade e objetividade da verdade em questões morais e sua relação com a razão; (b) das questões que evidenciam certas renuncias a meios para que avancem objetivos pessoais e como isso impacta os sacrifícios pelo bem dos outros; (c) da questão da proteção contra a invasão de liberdades e direitos em nome do bem geral; e, enfim, das questões de aceitabilidade do próprio argumento intuitivo do utilitarismo, de modestas vantagens para muitos em detrimento de grandes vantagens para poucos, entre outras questões.

[3]A obra *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* apresenta de forma mais contundente respostas as questões eminentes dos teóricos da diferença, de política do reconhecimento e especialmente o multiculturalismo que virtualmente se expandiu por mais de uma década. Barry defende a ideia de uma cidadania universal cuidadosamente cultivada em suas obras, onde enfatiza a justiça liberal e argumenta que a cultura de direitos, baseada no multiculturalismo, em última instância, tende a autodestruição: *Theories of Justice* (1989) e *Justice as Impartiality* (1995) (Mitnick 2001, p.534).

[4]Em *Teoria da Justiça*, Rawls apresenta os elementos centrais dessa discussão: "a convicção de que algumas posições não estão abertas a todos de modo equitativo, os excluídos estariam certos em sentir-se injustiçados, mesmo que se beneficiassem dos maiores

esforços daqueles autorizados a ocupá-las. Sua queixa seria justificada não só porque eles foram excluídos de certas recompensas externas geradas pelos cargos, mas porque foram impedidos de experimentar a realização pessoal que resulta de um exercício habilidoso e devotado dos deveres sociais. Seriam privados de uma das principais formas de bem humano". (Rawls 2005, p.90). Este princípio de justiça equitativa leva à interpretação de que a partir de uma estrutura básica, a justiça como equidade leva em conta que a ação de uma pessoa está ligada às regras públicas que determinam seus direitos à medida que sua ação se efetiva. E, no caso, seus direitos estão ligados ao que ela faz. (Franklin 2015)

[5]Estas modificações assinaladas por Nussbaum são evidentes quando Rawls especifica a ideia de cooperação social: "a. A cooperação é distinta da mera atividade socialmente coordenada, como, por exemplo, a atividade organizada pelas ordens decretadas por uma autoridade central. A cooperação é guiada por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, aceitos pelos indivíduos que cooperam e por eles considerados reguladores adequados de sua conduta; b. A cooperação supõe termos equitativos. São termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos os outros aceitem. Termos equitativos de cooperação implicam uma ideia de reciprocidade: todos os que estão envolvidos na cooperação e que fazem sua parte como as regras e procedimentos exigem, devem beneficiar-se da forma apropriada, estimando-se isso por um padrão adequado de comparação. [...] c. A ideia de cooperação social requer uma ideia de vantagem racional ou do bem de cada participante. Essa ideia de bem especifica o que aqueles envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias, associações, ou até mesmo governos de diferentes povos, estão tentando conseguir, quando o projeto é considerado de seu ponto de vista" (Rawls 2000, pp.58-9).

[6]Em *Desenvolvimento como Liberdade* (2010) Sen discute as bases da justiça social nas quais a simples perspectiva utilitarista apresenta distorções para compor os conceitos de justiça, liberdade e direitos; em *A Ideia de Justiça* (2009) ele apresenta questões de inclusão e alcance do direito universal, quando se assume a posição em favor do direito de uns e necessariamente tem que se incluir o interesse no direito de outros.

[7]Conhecemos a classificação das nações pelo PIB (produto Interno Bruto) e a renda média per capita da população como um fator de desenvolvimento, porém não são computadas nessa metodologia utilitarista do mercado as disparidades sociais internas dos países de mesmo PIB, nem mesmo entre eles, pois alguns podem ter a mesma quantia de renda e serem absolutamente diversos em desigualdades internas. O Brasil, por exemplo, teve um Produto Interno Bruto visivelmente crescente nos últimos 10 anos, mas isso nem sempre significou uma diminuição das desigualdades na mesma proporção desse crescimento, pois a distribuição de renda não acompanhou o desenvolvimento das capacidades da população: comparando o PIB 2005 per capita U$4.818,04, com o PIB 2010 per capita U$11.303,76 com o PIB 2015 per capita U$8.650,52 (Fonte Banco Central do Brasil), não podemos pensar que esses mesmos valores retratam ou demonstram como as capacidades humanas foram potencializadas ou desenvolvidas nesse período, pois não há termos de equivalência. Nem sempre as políticas públicas investem nas capacidades humanas para que o desenvolvimento humano seja constante e permanente.

O investimento em educação nem sempre é focado em desenvolvimento de capacidades.

[8]Manuscritos Econômico e Filosóficos de 1844. Nussbaum (2013, p.90) retoma o enfoque das capacidades fundamentando nas posições de Marx que a levaram a postular as necessidades humanas para além das necessidades básicas, onde os recursos para o bem-estar não estariam precisamente disponíveis através de índices econômicos apenas, mas que computariam outras perspectivas para compor o que chama de justiça social. Nesse mesmo sentido, Nussbaum (2014, p.112) defende que o bem-estar de cada ser humano consiste na cooperação com os outros, quer para a conscientização das suas necessidades humanas, quer para a realização de uma vida plena.

[9]Nussbaum refere-se ao pensamento educacional de John Dewey, educador americano que influenciou significativamente os rumos educação no século XX nos EUA e no mundo, através da filosofia pragmática, onde teoria e prática alcançam uma outra dimensão e significado em termos educacionais. Seu contemporâneo é o indiano Rabindranath Tagore (Nobel de Literatura 1913) que das artes busca educar, sensibilizar e transformar para questões sociais e de justiça.

6

Sobre as tensões, disputas internas e dimensões normativas dos modelos descritivos de teoria democrática

NIKOLAY STEFFENS

É-nos bastante conhecido o debate entre concepções agregativas e deliberativas no interior da teoria democrática contemporânea. Em que pese o risco da simplificação, é possível sugerirmos que, se, duma parte, as teorias agregativas estão interessadas na análise dos mecanismos de agregação de preferências, estas tomadas como um dado *quase* naturalizado e exógeno ao processo político, doutra, as teorias deliberativas desejam pôr em disputa justamente a estrutura dos processos de formação de tais preferências e, por conseguinte, apresentam-nos reivindicações mais robustas acerca da legitimidade das decisões políticas baseadas num ideal de justificação pública esteada em razões. No presente texto, não desejo explorar as tensões entre esses dois projetos a partir da contraposição entre agregação e deliberação ou entre barganha e argumentação pública como traços definidores de cada um dos modelos. Antes, pretendo sugerir como esse debate tem como pano de fundo, bem como aprofunda, a tensão entre análises descritivo-positivas do fenômeno democrático e abordagens normativamente orientadas. Entretanto, as análises descritivo-positivas não são normativamente neutras, tal como enunciam. A pretensa neutralidade axiológica reivindicada por algumas versões dos modelos agregativos escamoteia uma série de pressupostos normativos ou uma marca ideológica de fundo que pode ser explicitada na medida em que o projeto positivo revela-se frustrado na tentativa de explicar o ato político fundamental para a teoria, a saber, o voto. Para tanto, são necessários três passos argumentativos:

1) definir os termos da agenda empírico-descritiva ou positiva no interior da teoria democrática contemporânea;

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 71–82.

2) demonstrar como o estabelecimento dessa agenda ocorre simultaneamente à redução da definição da democracia a um mecanismo de seleção de elites políticas e agregação de preferências através do voto como um ato privado;
3) indicar como tal concepção pressupõe uma visão instrumental da democracia e do voto cuja motivação fundamental de políticos profissionais e eleitores é resumida à maximização do interesse próprio. Ou seja, o indivíduo vota ao passo que maximiza benefícios e minimiza custos. Essa estrutura termina por repor no seio da teoria democrática, na explicação do voto enquanto seu ato fundamental (passo 2), o problema do *free-rider*.

Tendo em vista o passo (3), é possível demonstrar que os pressupostos empregados na construção dos modelos pretensamente neutros com objetivos *meramente* positivos ou descritivos revelariam, na verdade, pressuposições normativas ou ideológicas que tomam o arquétipo das *relações de mercado como o ideal regulador das relações sociais, em especial as políticas*.

Não obstante, antes de executarmos todos esses passos, faz-se necessário esclarecer uma distinção metodológica de fundo posta entre os dois principais autores do modelo mercadológico de teoria democrática. De um lado, em sua formulação pioneira, Joseph Schumpeter (1984) sustenta, com base nos achados da psicologia das massas, em especial os escritos de Gustave Le Bon, que sua teoria apresenta-nos uma concepção descritiva-realista dos processos políticos e, de outro, Anthony Downs (1999) pretende oferecer-nos um modelo positivo-dedutivo do *mercado político*. Eis o objetivo do presente artigo: esclarecer a distinção entre modelos realista-descritivos e positivos, posta na base das principais concepções economicistas de teoria democrática, pois, tais modelos impactam, ainda que distintamente, o modo como concebemos a relação entre empiria e normatividade e, especialmente, sobre o modo como pensamos a construção dos fenômenos políticos.

Sobre o método dos modelos analisados como base do mercado político: análises descritivas versus método positivo-dedutivo

> Uma teoria não pode ser testada por comparação a suas "suposições" diretamente com a "realidade". De fato, não existe qualquer meio

> significativo a partir do qual isso possa ser feito. Um completo "realismo" é claramente inatingível e **a questão de se uma teoria é "realista" o suficiente pode ser observada somente ao considerarmos suas previsões, se ela é capaz de produzir previsões boas o suficiente para seus propósitos** e melhores que as previsões de teorias alternativas. A crença que uma teoria pode ser testada através do realismo de suas suposições independentemente da acuidade de suas previsões é amplamente difundida e fonte de muitas críticas duradouras da teoria econômica como irrealista. Essa crítica é irrelevante e, por consequência, a maioria das tentativas em reformar a teoria econômica a partir dessa crítica não tem sido bem sucedida.
>
> Milton Friedman, *The Methodology of Positive Economics*, p.41.

As diversas matrizes das teorias mercadológicas do político não se distinguem somente em virtude da maneira como compreendem a natureza dos agentes econômicos, mas também em função das suas distintas propostas metodológicas. Tendo em vista os tensionamentos e as críticas normativas dirigidas às abordagens economistas, é importante frisar como os modelos abrem mão de considerações de ordem normativa e intentam apresentar, no caso de Schumpeter, uma espécie de realismo descritivo e, no caso da escolha pública, um método positivo-dedutivo. Ou seja, embora autores como Schumpeter e Anthony Downs contraponham-se a uma perspectiva normativa no interior da teoria democrática, eles o fazem de modos e perspectivas distintas. Enquanto o primeiro levanta-se contra a doutrina clássica da democracia, o segundo objeta os modelos de teoria econômica que se propuseram a analisar o papel dos governos na economia. O realismo schumpeteriano parte para a refutação da doutrina clássica com base nos achados da psicologia social acerca do comportamento dos indivíduos ou, em termos universalizantes, a respeito da *natureza humana na política*.[1] Esse comportamento em nada reflete a aposta em cidadãos interessados no debate público, mas, antes, aponta para uma limitação congênita em seu aparelho epistêmico no trato de questões políticas. Nesse sentido, perseverar no emprego do modelo clássico ou bem nos conduziria a, supostamente, descrever o que teria ocorrido nas experiências da *pólis* ateniense e na Nova Inglaterra, ou bem apresentaria uma defesa normativa de como *deveria* ser o processo democrático. Como Schumpeter não deseja seguir nenhum dos dois projetos, sua teoria democrática estará baseada no que julga ser uma descrição do comportamento real dos eleitores.[2]

Downs, por seu turno, ataca as análises das atividades governamentais desenvolvidas pela teoria econômica, pois prescrevem o que os governos *deveriam* fazer. Frente a esse cenário, o economista estadunidense deseja apresentar um modelo dedutivo, cujo objetivo é partir do menor número possível de postulados e construir um modelo capaz de fazer previsões sobre o comportamento dos agentes sob certas circunstâncias. Todavia, não há nenhuma pretensão normativa acerca das previsões, tampouco, e esse é um dos pontos relevantes, sobre o realismo dos pressupostos (Downs 1999, p.36). Poder-se-ia questionar: em que medida essa pretensão positiva não tem os mesmos objetivos que Schumpeter? Em resposta, lemos em *Uma Teoria Econômica da Democracia*

> O modelo neste estudo ocupa uma zona de penumbra entre os modelos normativo e descritivo. Não é normativo, porque não contém postulados éticos e não pode ser usado para determinar como os homens deveriam se comportar. *Nem é puramente descritivo*, já que ignora todas as considerações não-racionais, tão vitais para a política no mundo real (Downs 1999, p.52)

Ou seja, Downs não tem as mesmas pretensões descritivas de Schumpeter. Antes, a análise downsiana é dedutiva e não é descritiva, embora tenha *implicações descritivas*.[3] A definição é corrente nas ciências econômicas para efeito de modelação de cenários e *construção de previsões*. Nesses termos, a abordagem é

> positiv[a], mas não descritiv[a] dá origem a uma dificuldade inerradicável de exposição. As afirmações, na nossa análise, são verdadeiras em relação ao mundo-modelo, não ao mundo real [...] Dessa maneira, quando fazemos comentários não-qualificados sobre como pensam os homens, ou o que faz o governo, ou que estratégias estão abertas aos partidos, de oposição, não estamos nos referindo a homens, governos ou partidos *reais*, mas a seus sucedâneos-modelo no mundo racional de nosso estudo (Downs 1999, p.55)

Decorre dessa definição que toda e qualquer crítica ou ataque que deseje impugnar o movimento teórico, pois faz pressuposições inverossímeis revela-se natimorta. A definição precisa desta oposição entre modelos normativos e positivos foi exposta paradigmaticamente na ciência econômica contemporânea no ensaio de M. Fridman indicado na epígrafe desta seção. Ao reconstruímos grosseiramente o argumento de Friedman perceberemos em que medida *Capitalismo, Socialismo e Democracia* e *Uma Teoria Econômica da Democracia* tomam

a expressão *descrição real* em sentidos diferentes, explicitando as clivagens sugeridas entre modelos descritivos e positivos-dedutivos.

Em "*The Methodology of Positive Economics*", Friedman traça a seguinte distinção: a ciência positiva caracteriza-se pelo conhecimento do que "é" e a ciência normativa está interessada nos critérios do "dever ser". Nesse sentido, poderíamos[4] dizer que, em sentido semelhante ao que foi feito em *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, a ciência positiva pretende desvincular-se de juízos de valor. Porém, Friedman vai além e sugere que a arquitetônica de seu projeto epistemológico busca oferecer uma "padronização analítica da realidade social, de forma a depurá-la e evidenciar suas características mais essenciais, que são definidas pelo comportamento racional e instrumental dos agentes". (Carvalho 2008, p.56). Ou seja, a ciência positiva procura fornecer um sistema de generalizações que possa ser usado para produzir previsões corretas sobre as consequências de qualquer mudança nas circunstâncias. O desempenho das previsões que ela produz será julgado pela precisão, âmbito e conformidade com a experiência (Friedman 1953, p.3).

Um modelo positivo opera da seguinte maneira: postula certas pressuposições, constrói hipóteses sobre o funcionamento da realidade e as coloca em teste. O importante a destacar é que as suposições empregadas para a construção das hipóteses não precisam ser representações exatas da realidade. Aliás, suposições fecundas, às vezes, são descrições imprecisas — quiçá, reconhecidamente, falsas — do real. Todavia, o importante para a avaliação da teoria é sua economia explicativa, ou seja, explicar muito postulando e pressupondo o mínimo possível. Os desafios são postos quando consideramos que uma hipótese explicativa possui a virtude de abstrair os fatores essenciais da vida ordinária complexa e captar as peças chaves num emaranhado de informações entrecruzadas no fenômeno e, somente com bases nesses aspectos, construir suas previsões (Friedman 1953, p.14).[5]

Eis o momento de teste da teoria, quando se comparam as previsões estipuladas pelas hipóteses com o modo como a realidade se comporta. Se houver uma grande diferença entre as previsões fornecidas pelas hipóteses e o comportamento real, abandona-se a hipótese. Caso contrário, demonstra-se que a hipótese depurou de modo adequado a massa complexa que compõe o fenômeno, captando adequadamente os elementos cruciais que envolvem o fenômeno a ser explicado. É nesses termos que uma teoria positiva define-se pela sua capacidade em explicar e prever fenômenos. Por[6] conseguinte, o caráter realista e a força

da teoria deslocam-se da verossimilhança de seus postulados para a sua capacidade de previsão, cuja imposição sobre os demais modelos ocorre, em parte, em virtude da incapacidade dos concorrentes demonstrarem uma contradição entre as previsões e os eventos que, de fato, ocorrem. Como consequência, "[o] uso contínuo da mesma hipótese através de um longo período e a falta de uma alternativa que seja amplamente aceita já bastam para legitimar um conjunto de pressupostos." (Carvalho 2008, p.59)

Coloca-se, nesse momento, um ponto de interrogação acerca da postura epistemológica apresentada por M. Friedman e adotada por A. Downs. Pois, ao mesmo tempo, se estaria a propor uma metodologia que "une tanto relativismo teórico quanto uma objetividade cuja descrição revelaria a essência da vida social". Aparentemente, o problema e a sutileza do argumento consistiriam em prescrever certos fenômenos como secundários e instituir outros como cernes da vida social e econômica, *como se tal procedimento fosse controlado por fatores científicos neutros*. Ou seja,

> uma hipótese fundamental da ciência é que as aparências são enganadoras e que existe um modo de olhar, ou interpretar, ou organizar a evidência que revela que os fenômenos superficiais desconexos e diversos são manifestações de uma estrutura mais fundamental e relativamente simples. (Friedman 1953, p.41)

Caberia ao cientista certa "*acuidade objetivante*" e, nesse sentido, "[a] 'irrealidade' definida por Friedman não está fundamentada em uma seleção do real, mas na idéia de depuração de traços que formam a essência dos fenômenos sociais". Ou seja, a proposta metodológica sugeriria a "separação dos fatos lógicos e 'puros' da massa de eventos irracionais". (Demeulenaere 2000, p.61). O grande problema passa a ser: a separação entre *a grande massa de eventos irracionais* e *a essência lógica dos fenômenos* pode revelar-se como um recorte investigativo que pressupõe uma decisão normativa. Um exemplo caro aos debates no interior da teoria política contemporânea e mais especialmente às teorias da escolha racional[7] diz respeito ao conceito de racionalidade, pois "[n]o caso específico do conceito de racionalidade, a conseqüência é a transformação de um mero valor circunstancial de pesquisa numa forma comportamental exemplar que passa a ser o fundamento de um julgamento da realidade." (Demeulenaere 2000, pp.61–2). Ou seja, tal recorte pretende selecionar certos comportamentos supostamente racionais como uma regularidade da natureza em oposição a um evento pretensamente irracional porque guiado por outro padrão de racionalidade que não a

instrumental, que não a maximização de um interesse egoísta.

Noutras palavras, eis uma questão que deixaremos em aberto: se a definição de modelo positivo proposta por M. Friedman implica que o cientista selecione os traços evidentes e significativos do real, depure as características fundamentais, o próprio ato de seleção pode borrar a fronteira entre normativo e positivo. Pois, se a realidade é uma massa de fenômenos irracionais da qual cabe ao cientista pinçar aquelas relações lógicas e "puras", pode ocorrer a seleção do que se julga ser um traço puro e lógico da realidade, mas na verdade não passa dum elemento aleatório, circunstancial e culturalmente datado.[8]

Um dos reflexos sobre o trabalho de A. Downs é que a perspectiva positiva, ao construir determinadas hipóteses, ao depurar os traços essenciais da realidade da massa de fenômenos sociais, pode estar a normalizar um certo tipo de ação que está presente parcialmente na sociedade, mas passa a ser empregada para orientar de modo indiscriminado o padrão de racionalidade todos os domínios sociais. (Deleumere 1998; 2000). Essa parece ser a fronteira entre a compreensão do comportamento e do espaço de ação característico das interações econômicas frente a um processo distinto cuja consequência é a autonomização do mercado como categoria social. Há, portanto, duas frentes de crítica possíveis. Uma delas aponta para as possíveis consequências ou impasses normativos que se desdobram do método positivo. A outra demonstra como tal projeto, no interior da teoria democrática, revela-se insuficiente nos seus próprios termos. Pois, ao examinarmos a estrutura do paradoxo do voto, é possível indicar como o modelo é incapaz de explicar o que considera ser o mecanismo de tomada de decisão fundamental da democracia, a saber, o voto. Nesse sentido, essa demonstração estaria no espírito duma crítica interna ou positiva, pois, como apontamos acima, uma teoria concorrente é capaz de apontar uma contradição entre as previsões e os eventos efetivos. Por conseguinte, quando nos defrontarmos com uma gama de fenômenos políticos que não podem ser previstos ou explicados por uma teoria econômica da democracia deve-se adotar o procedimento metodológico sugerido por autores do próprio paradigma, James Buchanan e Gordon Tullock. Uma vez revelada a falibilidade da teoria não se deve, necessariamente, abandoná-la. Mas, antes, delimitar seu *setting* de aplicação.[9]

Não se trata, portanto, de abandonar por completo os modelos de inspiração economicista. Seria um equívoco ignorar os avanços no esforço de compreender, analisar e prever os fenômenos desenrolados no processo democrático.

São inegáveis as contribuições desses estudos, em especial, na análise do comportamento legislativo, eleitoral, bem como todo o avanço da teoria da escolha pública no estudo da burocracia, grupos de pressão, partidos político. Não suficiente, seu instrumental capta adequadamente o processo de interações estratégicas no seio dos governos, bem como, a imposição da decisão "no tempo da política", além de apresentar-nos larga reflexão acerca dos mecanismos de votação e sobre os processo de agregação de preferências. Contudo, faz-se necessário delimitar o escopo de aplicação dessa teoria. E, ao rever esse limite, retomar às referências da teoria política clássica e perceber como a natureza dos bens públicos e da representação política estão imbricados no processo político moderno. Como bem mostra Jon Elster, o problema está posto no modo como os modelos interpretam o processo de construção dessas preferências. Ou bem são consideradas como um dado infenso ao domínio político, ou bem são transformadas segundo processos de barganha cujo horizonte distancia-se da natureza típica do fórum.

Por fim, tais modelos revelam-se incapazes de explicar, seja em termos positivo-dedutivos, seja no vocabulário realista descritivo de Schumpeter, os motivos pelos quais os eleitores votam dado que os custos de votação superam os benefícios auferidos de bens públicos e o eleitor racional não é capaz de perceber-se como um *eleitor decisivo*. Os motivos — e as razões que podem conduzir-nos a justificação última da democracia no plano teórico — que levam os eleitores às urnas são outros que não o valor instrumental da democracia, mas, antes, a atribuição de algum valor intrínseco ao fato de vivermos numa sociedade democrática. Portanto, a teoria deve encontrar categorias de construção e apreensão do fenômeno político mais adequadas do que aquelas que nos são apresentadas pelos modelo mercadológicos da democracia.

Apoio

Apresento neste texto uma versão sumária e parcial do argumento sustentado nos capítulos iniciais de minha tese de doutoramento defendida junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e financiada por uma bolsa de pesquisa do CNPq. Agradeço aos membros do GT Teorias da Justiça pelas discussões frutíferas durante o *X Principia International Symposium* e, especialmente, aos comentários prévios dos professores João Carlos Brum Torres, Felipe Gonçalves Silva e Paulo Macdonald. Vali-me, também, de debates esclarecedores com os professores Cicero Romão Resende Araujo, Nelson Boeira e Denílson Werle, bem como com os pro-

fessores e colegas do Grupo de Pesquisa em Filosofia, Direito e Economia na UFRGS, em especial, Alfredo Storck, Flávio Comim, Mariana Kuhn, Patrícia Graeff, Sabino Porto Júnior, Thomas Kang e Wladimir Barreto Lisboa.

Referências

Arrow, K. 1951. *Social Choice and Individuals Values*. NY: John Wiley & Sons.

Becker, G. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: UCP.

Bentham, J. 1979. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo: Abril Cultural, Col. Pensadores.

Boudon, R. 2002. Theorie du Choix Rationnel ou Individualisme Méthodologique? *Sociologie et Sociétés* **XXXIV**(1): 9–32.

Bresser Pereira, L. C. 2003. Os dois métodos de teoria econômica. *Florianópolis, Encontro Nacional de Economia Política*, p.7.

Buchanan, J.; Tullock, G. 1962. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor: UMP.

Carvalho, B. S. 2008. *A Escolha Racional como Teoria Social e Política: Uma Interpretação Crítica*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Cherkaoui, M. 2003. Les Transitions Micro-Macro. Limites de la Théorie du Choix Rationnel dans le Foundations of Social Theory. *Revue Française de Sociologie* **44**(44-2): 231–55.

Coleman, J. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass.: HUP.

Demeulenaere, P. 1998. Les Ambigüités Constitutives du Modèle du Choix Rationnel. In: B. Saint-Serin; E. Picavet; R. Fillieule; P. Demeulenare (eds.) *Les Modèles de l'Action*. Paris: PUF.

———. 2000. Les Normes Sociales et le Modèle du Choix Rationnel. In: J. Baechler; F. Chazel (eds.) *L'Acteur et ses Raison*. Paris: PUF.

Downs, A. 1957. *An Economic Theory of Democracy*. NY: Harper & Row.

———. 1999. *Uma Teoria Econômica da Democracia*. São Paulo: Edusp.

Elster, J. 1986. *Rational Choice*. NY: NYUP.

Friedman, M. 1953. The Methodology of Positive Economics. In: M. Friedman, *Essays on Positive Economics*. Chicago: UCP.

Green, D.; I. Shapiro. 1994. *Pathologies of Rational Choice: A Critique of Applications in Political Science*. New Haven: YUP.

Heap, S.; Varoufakis, Y. 1995. *Games Theory: A Critical Introduction*. London: Routledge.

Leister, C. 2005. Social Choice e Public Choice: o problema da agregação e o cálculo das regras de decisão coletiva como fórmulas de alocação/ distribuição. *Tese de doutorado*. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Mansbridge, J. 1990. The Rise and Fall of Self-Interest in the Explanation of Political Life. In: J. Mansbridge (ed.) *Beyond Self-Interest*. Chicago: UCP.

Olson, M. 1998. *A Lógica da Ação Coletiva: bens públicos e teoria dos grupos*. São Paulo: Edusp.
Riker, W. 1982. *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco: Freeman.
Rosanvallon, P. 1999. *Le Capitalisme Utopique. Histoire de L'Idée de Marché*. Paris: Éditions Seiul.
Shofield, N. 1996. Rational Choice and Political Economy. In: J. Friedman (ed.) *The Rational Choice Controversy: Economic Models of Politics Reconsidered*. New Haven: YUP.
Schumpeter, J. 1984. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar.
Sen, A. 2004. *Sobre Ética e Economia*. São Paulo: Companhia das Letras.
Steffens, N. 2017. Entre a barganha e a deliberação. Notas sobre os fundamentos filosóficos das teorias contemporâneas da democracia. *Tese de doutorado*. Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
Tsebelis, G. 1999. *Jogos Ocultos*. São Paulo: Edusp.
Von Neumann, J.; Morgenstern, O. 2004. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: PUP.
Weber, M. 1982. A 'Objetividade' do Conhecimento nas Ciências Sociais. In: G. Cohn (ed.) *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática.

Notas

[1]Expressão que dá título a terceira seção do capítulo 21 de *Capitalismo, Socialismo e Democracia*.

[2]Será essa suposição *realista* que permitirá a Schumpeter explicar o fenômeno da disputa pela liderança política e, por conseguinte, sugerir a legislação e a administração democráticas como um subproduto dessa competição pela liderança.

[3]"A relevância do modelo neste estudo para a ciência descritiva é dupla. Em primeiro lugar, propõe uma única hipótese para explicar a tomada de decisão governamental e o comportamento partidário, em geral. Já que a hipótese leva a corolários verificáveis, ela pode ser submetida a comprovação empírica. Se verificada, pode levar a conclusões não-óbvias sobre as nações e desenvolvimento dos partidos, trazendo acréscimos, portanto ao nosso conhecimento da realidade." (Downs 1999, p.52).

[4]"A teoria do equilíbrio geral que está no cerne da teoria microeconômica neoclássica é a teoria mais radicalmente hipotético-dedutiva de que tenho conhecimento entre as teorias substantivas que buscam descrever a realidade (em oposição às metodológicas, como a matemática e a estatística), consideradas inclusive as ciências naturais. Embora meus conhecimentos de física sejam limitados, sei que a microeconomia neoclássica é ainda mais hipotético-dedutiva do que essa ciência já tão matematizada e, portanto, submetida ao raciocínio principalmente dedutivo. Ainda que boa parte do esforço de pesquisa do físico seja empregado na dedução de teorias, esse trabalho tem um compromisso

com a observação da realidade, e está sempre construindo aparelhos cada vez mais poderosos e exatos para auxiliar suas pesquisas empíricas. No modelo de equilíbrio geral não há compromisso com a realidade. É esta que deverá se adaptar ao modelo. Quando isto não acontecer, nem por isso o modelo estará errado, precisando ser alterado: apenas estará havendo um fator perturbador dos pressupostos do modelo, como um poder de monopólio, uma externalidade, uma *path dependency*, uma assimetria de informações. Apesar da tentativa de Friedman de demonstrar que a economia seria uma 'ciência positiva', porque capaz de prever, na verdade a ciência econômica neoclássica para a qual ele estava reivindicando essa positividade nada tem de positiva — é puramente hipotético-dedutiva — e sua pretendida capacidade de previsão só é real em um nível de abstração extremamente elevado." (Bresser Pereira 2003, p.7)

[5]A ter em vista as matrizes que influenciaram a construção duma teoria econômica da democracia, "[c]abe notar que esse é o mesmo tipo de entendimento sustentado por von Neumann e Morgenstern a respeito da possibilidade de formalização matemática da vida social, e, por conseguinte, da capacidade de as Ciências Sociais alcançarem um estágio de desenvolvimento científico similar ao das Ciências Exatas" (Carvalho 2008, p.57). Ver Von Neumann e Morgenstern (2004).

[6]Embora não desejemos instaurar uma discussão de filosofia da ciência nas dimensões deste texto interessado nos desdobramentos dos postulados metodológicos para questões de teoria política, mais especialmente democrática, julgamos importante fazer a seguinte ressalva quanto às exigências de (1) previsibilidade e (2) explicação dos fenômenos na determinação do caráter positivo dos modelos. Como destaca Tsebelis, um autor ligado à tradição da escolha racional: "Além disso, a crítica à testabilidade se baseia na posição epistemológica da simetria entre explicação e previsão (Hempel 1964). Essa posição epistemológica particular foi rejeitada pela maioria dos filósofos da ciência (Scriven 1962). É possível prever sem explicar (os exemplos óbvios incluem a previsão do tempo e prognósticos econômicos), ou para explicar eventos *a posteriori* que não poderiam ter sido explicado *a priori* (guerras preemptivas). Embora fenômenos sociais únicos possam incidentalmente ser compreendidos, ainda que não reproduzidos (e portanto as suas explicações não são testáveis e não levam a previsões), tais explicações não são menos científicas do que proposições testáveis que conduzem a previsões. Assim, a intercambialidade de indivíduos ou atores e a intercambialidade com o leitor não são uma exclusividade da abordagem da escolha racional. Ao contrário, são a sua força: constituem um esforço consciente para aplicar padrões de explicação científica às ciências sociais". (Tsebellis 1999, p.55)

[7]A posição de Amartya Sen no debate com os demais autores da teoria da escolha racional e, especialmente, em seu esforço em constituir a abordagem das capacitações a partir do instrumental da teoria da escolha social evidencia a centralidade do debate sobre a definição de racionalidade. Como nos pergunta A. Sen em *Sobre ética e economia*: por que devemos identificar comportamento egoísta e comportamento racional?

[8]A seleção pode evidentemente ser viciada ou enviesada e, portanto, borrar a fronteira entre normativo e positivo. A questão passa a ser definir os pontos de distancia-

mento entre a abordagem positiva e, p.ex., o método weberiano de formulação de tipos ideais. Um dos pontos reconhecidos por Weber diz respeito ao modo como a seleção dos fenômenos deriva, necessariamente, do interesse ou da significação cultural de ideias ou valores particulares do pesquisador e, nesse sentido, um ponto interessante para indicar os riscos e equívocos nos quais incorre M. Friedman em sua definição de método positivo. Comparar com as diferenças com a proposta weberiana (Weber, 1984).

[9] "Todavia, esse exercício lógico, segundo os teóricos, pode ser avaliado exclusivamente em termos de sua relevância na solução de problemas reais. Por esta razão é formulado um segundo momento na constituição de sua teoria. Nesse segundo momento, designado por eles de modelo operacional, estão incluídas preocupações mais empíricas, que dizem respeito à possibilidade de tornar a teoria operacional, o que, para Buchanan e Tullock significa a satisfação da condição de testabilidade. Os teóricos chegam a arrolar algumas dessas possibilidades de teste para, em seguida, afirmar que evidências negativas para suas previsões servem para estabelecer os limites de sua teoria. Portanto, contra-exemplos funcionam menos como falseadores do que para delimitar o *setting* de aplicação da teoria". (Leister 2005, p.85, grifos nossos.)

7

A crítica de Habermas à concepção de poder em Arendt

Rafael Alves de Oliveira

Introdução

Em 1976 Habermas publica um artigo intitulado *O conceito de poder em Hannah Arendt*, onde refaz parte do percurso teórico da autora para encontrar na categoria de poder, a um só tempo, algumas das mais significas contribuições e limites de seu pensamento político. Trata-se de um artigo breve, sucinto, cujo objetivo principal é localizar a visão de Arendt em contraposição à tradição filosófica, representado no texto pelo pensamento de Max Webber. Tradição essa considerada insuficiente para abarcar toda a amplitude e multiplicidade das relações de poder no mundo da vida.

Em Arendt será salientada a dualidade entre poder e violência, explorada de modo marcante pela autora em seu trabalho "Sobre a Violência", publicado durante um período de grande efervescência cultural, o fim dos anos 60, em meio a protestos civis e estudantis em diversos países. Habermas, por sua vez, abordará esta categoria filosófica de modo abrangente em sua vasta produção intelectual durante os anos 70 e 80, até a publicação de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* em 1992, onde as concepções e intuições arendtianas encontram significativos ecos e dissonâncias.

Este trabalho analisará a crítica da categoria arendtiana de poder presente no pensamento político de Jürgem Habermas. Em um primeiro momento, buscarei expor os termos ambivalentes da avaliação feita por Habermas em *O conceito de Poder em Arendt* (1976). Insistiremos com isso que, apesar das supostas limitações encontradas por Habermas na concepção arendtiana de poder, também encontramos ali algumas das principais contribuições da autora ao pensamento político do autor, podendo ser considerado um embrião de sua futura teoria democrática.

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 83–95.

Em um segundo momento, será apresentada a distinção entre as categorias de poder e violência, presentes no texto "Sobre a Violência" de Arendt, defendendo que o entrelaçamento entre estes conceitos mostra-se fundamental para uma compreensão mais ampla do modo como Arendt observa as relações práticas, preenchendo boa parte das lacunas encontradas por Habermas em seu pensamento político.

Há razões para crer que as críticas apresentadas por Habermas a Arendt, podem ser senão respondidas, ao menos atenuadas, a partir das concepções teóricas articuladas pela autora, especialmente na obra "Sobre a Violência".

Habermas e Arendt: um diálogo crítico sobre o conceito de poder

O artigo publicado em dezembro de 1976, *O Conceito de poder de Hannah Arendt*, possui uma estrutura simples em sua forma. Habermas apresenta como Arendt introduz e fundamenta o conceito de poder, recordando brevemente as aplicações que a autora lhe dá. Seguindo um modelo argumentativo que pretende a ampliação do conceito, Habermas destaca alguns pontos que, ao seu ver, seriam vulneráveis dentro da concepção teórica de Arendt.

A apresentação do pensamento de Arendt se dá em oposição ao de Weber, com quem também possui divergências conceituais, por apresentar como poder um modelo teleológico da ação, que consiste em um sujeito impor a si um determinado objetivo, e então buscar formas apropriadas e eficientes de realizar tal objetivo.

Tal modelo localiza o poder na capacidade do sujeito, ou de um grupo, impor sua vontade sobre à vontade do outro. Weber distinguirá ainda os conceitos de poder e dominação, sendo que o último se caracteriza pelo poder exercído sem resistência. Dentro do corpo teórico weberiano, há ainda a distinção entre três formas de dominação, que embora não seja objeto de estudo deste texto, são a saber: dominação legal que é exercída de modo impessoal fundamentada na norma jurídica; dominação tradicional, exercido com base na tradição, no respeito e é caracterizado pela estabilidade e pelo laço sentimental entre os envolvidos e Weber aponta como sendo o tipo mais antigo de dominação; dominação carismática, onde o fator emocional estabelecido entre os envolvidos tem um peso preponderante e pode ser visto em uma relação entre uma liderança política e seus apoiadores.

Sobre o conceito de poder, evidentemente, um dos vários bloqueios à realização da vontade deste sujeito, pode ser a vontade de outrem. Nestes casos "deve o ator ter à sua disposição meios que induzam no outro o comportamento desejado" (Habermas 1980, p.100). Estas capacidades incluem diversas ferramentas diferentes entre si: sanções, ameaças, persuasão, manipulação da vontade.

Este modelo teleológico — modelo este muito semelhante às concepções utilitaristas — tem como fundamento o sucesso da ação e a realização da vontade diante das dificuldades encontradas dentro das relações múltiplas do mundo da vida.

A principal crítica de Arendt à tradição, aponta-nos Habermas, é o fato de que Weber só é capaz de abarcar em seu núcleo teórico, unilateralmente, sujeitos orientados para o êxito individual, excluindo atores orientados para o sucesso mútuo. Transforma, portanto, a ação orientada ao entendimento mútuo, bem como os sujeitos participantes da ação, em mais uma ferramenta para o êxito particular, desconsiderando ações de outra ordem. Arendt rejeitará este modelo não apenas por sua insuficiência em explicar casos concretos de cooperação mútua, como também, por ele não ser capaz de preservar a liberdade necessária para a formação da vontade.

Habermas nos lembra que a autora parte do modelo de ação comunicativa, onde o "poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo" (Arendt 2001) e, portanto, não há como reduzi-lo a um mero instrumento para a ação exitosa.

Poder não trata de êxito, mas antes da razão imanente à fala, da "aspiração à validade razoável" (Habermas 1980, p.102) para a efetivação de um consenso que não se paute pela manipulação, nem por outros métodos de superar objeções feitas, através de ferramentas que desconsiderem a opinião consensual em favor da vontade individual.

Este modelo proposto por Arendt nos conduz a uma forma de enxergar a comunicação com vias à produção do poder, não como pautada por critérios definidos segundo o êxito, mas antes, por um processo comunicativo pautado pelo convencimento realizado a partir da "verdade de uma proposição, pela correção de uma norma e pela veracidade de um enunciado" (Habermas 1980), o qual consiga gerar convicção nos sujeitos a partir do reconhecimento de que as exigências de validade racional são reciprocamente preenchidas. Este modelo comunicativo deve ter como pressuposto, como é possível intuir, a liberdade de

expressar-se, bem como, a possibilidade de convencimento pela qualidade dos argumentos apresentados.

Deslocar o conceito de poder do modelo clássico para um modelo comunicativo, fará com que Arendt apresente não apenas este novo modelo, sua funcionalidade e capacidade explicativa dos fenômenos sociais, como também tenha que apresentar a que corresponde o conceito clássico de poder em seu pensamento. Ela precisará desenvolver, em oposição ou complementaridade a sua visão de poder, como a ação teleológica é enxergada e quais riscos ou contribuições ela pode oferecer à vida pública, ao exercício político, à gestão e manutenção de poder.

Em Arendt, um dos fundamentos da comunicação está em ser capaz de gerar poder, desde que ela própria seja legítima, e esta legitimidade se dá a partir de uma "intersubjetividade gerada na práxis linguística como característica fundamental da vida culturalmente reproduzida" (Habermas 1980, p.104).

O agir comunicativo em Arendt é dado com o nascimento — uma possibilidade de um novo começo —, e vai se concretizando à medida que os diversos sujeitos se entrecruzam no mundo da vida, em uma teia de relações humanas capaz de modificar os sujeitos e também modificar a si própria.

Os signos culturais carregados por estes sujeitos se trocam no mundo da vida gerando convicções, argumentos, motivação, transformando os sujeitos na medida que os convence a partir de argumentos válidos. Da mesma forma, estes sujeitos são capazes de produzir efeitos práticos, através do agir comunicativo com vistas à formação de entendimento mútuo. Este modelo comunicativo apresentado por Arendt parece colocar o sujeito de fala em um local privilegiado no que diz respeito ao seu potencial emancipatório, pois este mesmo sujeito, capaz de convencer e ser convencido através de argumentos legítimos — e não coercitivos —, é capaz de, uma vez imersos no fluxo comunicacional, gerar não apenas argumentos convincentes, mas também novos signos culturais com potenciais revolucionários.

De todo modo, Habermas aponta para a fragilidade deste modelo. Ao apresentar um modelo argumentativo que centraliza o sujeito da ação no núcleo conceitual da gestação de poder e estabelecer critérios fixos para que a ação comunicativa orientada para o entendimento mútuo se concretize, Arendt procurava derivar destes dois critérios — o sujeito da ação e o espaço da práxis — "as estruturas gerais de uma intersubjetividade não-mutilada" (Habermas 1980, p.104).

Argumenta Habermas que, se por um lado o sujeito precisa ser capaz de garantir os critérios argumentativos para que seu processo de formação de vontade se dê de modo saudável, oxigenando não apenas o espaço público como garantindo o movimento cultural necessário para que novos sujeitos venham ao mundo em uma realidade não-estática, por outro lado, o espaço público precisa ter algumas determinações conceituais capaz de garantir que interferências externas ou internas, não comprometam os critérios de formação de vontade, atos de fala e processos decisórios do sujeito. De acordo com Habermas, entretanto, estes atos de fala no espaço público precisam de proteção para que sua instabilidade não seja comprometida. Compete às estruturas institucionais estatais configurar formas de proteção do ato originário do poder: a liberdade de fala. Silenciar, ou mesmo causar ruídos, aos atos de fala dos atores no espaço público, corresponde não apenas a desvalidar o processo gerador de poder, como equivale a retirar destas mesmas instituições sua razão de ser, transformando-as em outras estruturas, estas agora, capazes de validar formas de vida incapazes de participar ativamente de modo saudável na práxis política.

Após apresentar o conceito arendtiano de poder e o papel guardado às instituições a partir deste modelo teórico, Habermas busca localizar as aplicações privilegiadas por Arendt de seu conceito de poder.

O poder gerado em momentos revolucionários é de profundo interesse no pensamento de Arendt pois, em momentos como estes, é possível perceber o movimento por onde correm as estruturas geracionais de poder, pois as múltiplas demandas por mudança são apresentadas de modo difuso para que, logo em seguida, sejam debatidas até que os participantes possam de modo concreto tomar decisões e agir, dando andamento ao processo revolucionário em si.

As diversas esferas percorridas pela população em suas distintas formas de se organizar diante de momentos complexos de embate contra estruturas opressoras ou ilegítimas fornecem uma visão panorâmica de como Arendt desenvolve sua concepção de poder.

Para a autora, o ato da desobediência da população diante de uma instituição que não é mais legítima — ou seja, uma instituição que não consegue garantir a gestação do poder em sua via comunicativa —, torna-se um processo de purificação da instituição pela via comunicacional: o confrontar-se de um manifestante com aparatos violentos como o tanque ou o fuzil, são momentos de conflito entre o agir comunicativo e o silêncio característico da violência institucionalizada.

Arendt argumenta ainda que contra estes processos revolucionários, está a dominação — de origem estatal ou não — fundamentada em atos capazes de isolar os cidadãos, seja através do medo, da desconfiança, da segregação, ou mesmo por via de outro artificio. E onde não há processos comunicacionais, não há condições para gestação de poder. Pode-se inferir que, diante deste quadro, passa a existir uma espécie de anulamento do sujeito em si mesmo, uma espécie de solipsismo, que promove atos de fala isolados entre grupos, que não chegam a projetar sua voz para outros grupos, no melhor dos cenários.

O bloqueio comunicacional priva os sujeitos da interação por meio da fala, do agir comunicativo, e deste silêncio que paira sobre o espaço público, experimentos totalitários encontram um terreno fértil para instalarem-se produzindo então, de modo intencional, barreiras na comunicação entre os sujeitos, mobilizando massas despolitizadas e destruindo as relações intersubjetivas no processo.

A consequência prática disto é o desaparecimento de um espaço público/privado, e o surgimento, de dentro das democracias, regimes totalitários como o nazismo. A conclusão deste argumento apresentado por Arendt, e do qual Habermas irá não apenas concordar como aprofundar em seus escritos sobre democracia e direito, é que o estado democrático por onde o poder transita não é apenas frágil: ele contém em si o dispositivo capaz de anular-se.

A destruição das relações intersubjetivas, o silêncio, o medo, a restrição ao uso livre do espaço público, são perigos para a existência dos mesmos: limitar o processo político e democrático ao voto, e outras especificidades daí decorrentes, causa como efeito, a ilusão de participação do processo político e confere ares de legitimidade ao mesmo.

Vê-se este problema também quando o sujeito não tem acesso a argumentos, debates, informações, ou mesmo ao espaço público livre, para ser capaz de formar opiniões segundo critérios razoáveis, e depara-se com instituições capazes de mobilizar este sujeito através de ações institucionais que o isola das decisões acerca dos temas públicos relevantes. A república em si está em xeque, quando o poder escorre para as mãos dos sujeitos sem, entretanto, dar a estes mesmos sujeitos, a via de acesso necessário para que eles sejam e ajam conforme cidadãos.

Destas fragilidades conceituais localizadas no campo teórico dos sujeitos, do espaço público e das instituições (a falta de um modelo político normativo capaz de assegurar a livre permanência do sujeito no espaço público para assim

realizar seus atos de fala e o fato de que o modelo normativo de democracia é capaz de implodir a partir de seus princípios estruturais), derivam os limites que Habermas encontra no pensamento arendtiano sobre poder, e este é seu próximo movimento.

Uma dessas limitações são as divisões internas e fixas do sistema arendtiano que, de acordo com Habermas,

> estiliza a imagem da pólis grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre 'público' e 'privado', Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade política, prática e produção, não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno (Habermas 1980, p.209).

O que Habermas está criticando aqui é o fato de que estas divisões fixas, estabilizadas, em que a democracia direta está devidamente institucionalizada, não é um projeto viável para as estas mesmas sociedades, o que nos conduz a um dilema a ser resolvido por ele ao desvincular a teoria do agir comunicativo do núcleo conceitual da teoria da ação aristotélica, que remete a um poder político voltado exclusivamente à "práxis", à comunicação recíproca e a formação de uma vontade coletiva com vias decisórias abertas.

Habermas segue seu argumento realizando uma distinção entre gestação e exercício de poder legítimo, isto é, entre aquisição e preservação do mesmo. Habermas faz essa distinção específica pois, em sua análise, o direito tem como fundamento a estabilização deste complexo jogo, no qual o poder exerce apresenta-se como núcleo gravitacional. Ele argumentará que as posições de exercício de poder só poderão ser disputadas, na medida em que estas mesmas posições estiverem legitimadas e ancoradas em "leis e instituições políticas". Isto é, leis e instituições que repousam em convicções comuns publicamente expostas.

Habermas descreve o que ele define como sendo a crença de Arendt referente a gestação e operacionalização do poder: o poder preexiste, não é simplesmente produzido por grupos e suas lideranças, e tal é a impotência dos poderosos que "precisam derivar seu poder dos produtores do poder" (Habermas 1980, p.115).

Partindo desta crítica preliminar, onde é exposto as divergências de Habermas em relação a Arendt, bem como pontos teóricos convergentes, passamos agora a apresentar a concepção de poder oferecida por Arendt.

Sobre o conceito de poder em Hannah Arendt

A categoria de poder presente no pensamento de Hannah Arendt contraria seu significado teórico mais comum no pensamento político ocidental, vinculado a elação de *dominação*, habitualmente descrita na fórmula mando-obediência, conforme a própria autora deixa claro em sua obra *Sobre a Violência*, escrita entre os anos de 1968 e 1969. Ali Arendt nos diz que, tanto os cidadãos da cidade-estado ateniense, quanto os romanos ao declararem a civitas como forma de governo, "tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando e obediência" (Arendt 2001, p.45).

Sobre este posicionamento, Renato M. Perissinoto aponta que

> Arendt propõe retomar a uma outra tradição do pensamento político, qual seja, a greco-romana, que fundamenta o conceito de poder no consentimento não na violência. Essa tradição alternativa pode ser encontrada na Cidade-Estado ateniense e na Roma Antiga, pois tanto o conceito de isonomia, no primeiro caso, como o conceito de civitas no segundo, trabalham com uma idéia de poder e de lei cuja essência não se assenta na relação de mando-obediência e não identifica o poder com o domínio (Perissionoto 2004, p.118).

Ao que podemos compreender primeiramente que, não apenas sua compreensão de poder em uma sociedade não se fundamenta na relação mando-obediência, como também Arendt busca compreender a categoria de poder como algo fundamental para a concepção de uma sociedade composta por indivíduos livres, capazes de utilizar um espaço público que é regido por leis claras e válidas para todos os cidadãos, de modo que a autoridade e legitimidade da norma legal possa ser extraída, entre outros fatores, do fato de que ela cobre todos os cidadãos de modo igual, explicitando ainda o papel elementar desempenhado pelo "povo" no processo de construção da categoria de poder.

Arendt, entretanto, propõe uma diferenciação entre as categorias de "poder" e "violência", sendo a primeira uma manifestação que nasce no espaço público entre iguais e pode ser compreendida na fórmula "onde a vontade de muitos prevalece sobre a vontade de poucos" e a segunda, inversamente, representada na fórmula "onde a vontade de poucos se sobrepõe a vontade de muitos" (Arendt 2001, p.34).

Ao propor uma diferenciação entre essas duas categorias, "poder" e "violência", torna-se importante, aprofundar tais distinções de modo a clarificar aquilo

que a autora conceitualiza não apenas em ambas as categorias, como apresentar também sua elaboração — breve — dos conceitos de vigor, força e autoridade, na já referida obra, Sobre a Violência.

À primeira categoria — poder — corresponde, conforme já foi brevemente descrito:

> à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está "no poder" estamos na realidade nos referindo ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome. (Arendt 2001, p.36).

De onde se pode inferir que Arendt supõe um sistema democrático de regulamentação a vida social dos indivíduos.

À segunda categoria, vigor, Arendt não se detém de modo aprofundado nesta obra, apontando que tal conceito corresponde, grosso modo, a ideia metafórica do uso da palavra poder, designando algum tipo de "qualidade inerente a um objeto ou pessoa e que pertence ao seu caráter, a qual pode manifestar-se em relação a outras coisas ou pessoas, mas que é essencialmente independente deles" (Arendt 2001, p.37).

Porém, podemos compreender a partir deste conceito que, "por ser essencialmente particular, o vigor pode ser sempre uma ameaça ao poder" (Perissionoto 2004, p.118) uma vez que vigor trata das ações isoladas que independem da ação conjunta necessária para manifestações legítimas de poder. A existência legítima da categoria de vigor põe em risco a existência do poder, uma categoria igualmente legítima, de modo que um dos problemas dos regimes democráticos contemporâneos, se coloca no surgimento de uma vida social no espaço público, que garanta mecanismos suficientes, para que ambos possam se manifestar e coexistir pacificamente sem se anularem.

Por "força", conceito que Arendt aponta como sendo usado no linguajar diário como sinônimo de "violência exercida pela via da coerção", é reinterpretado segundo sua origem terminológica, forças da natureza ou das circunstâncias, ou seja, um tipo de energia liberada através de movimentos sociais ou físicos.

Por "autoridade", a autora compreende situações vividas na relação entre pai e filho, professor e aluno, e em outras relações de natureza semelhante, como

nas relações entre empregados do setor público ou as relações presentes na estrutura hierárquica religiosa, sendo sua principal característica, "o reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção e nem a persuasão são necessárias" (Arendt 2001, p.37) de modo que, por ter este caráter voluntário, o indivíduo que se coloca na posição de obediente diante de determinada autoridade — pai, sacerdote religioso, professor, coordenadores em universidades públicas — o faz de modo espontâneo.

Por último, a violência é analisada por Arendt em seu caráter instrumental, abrindo um campo de reflexão onde, de certo ponto de vista, violência e vigor estão próximas, já que os instrumentos utilizados pela via da violência são aqueles usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que possa vir a substituí-lo.

Entretanto, como aponta André Duarte em seu ensaio para sétima edição da obra *Sobre a Violência*, é um caminho interessante "pensar o caráter relacional da distinção arendtiana entre poder e violência em termos de *relação de proporcionalidade*, em vista da qual quanto mais poder menos violência e quanto menos violência menos poder" (Duarte 2016, p.135, grifo do autor) apontando uma maior contribuição do pensamento arendtiano entre essas categorias citadas, explicitando assim, a dualidade da "distinção polêmica e original entre poder e violência tão frequentemente confundidos por toda nossa tradição do pensamento político" (Duarte 2001, p.84).

Por muito tempo, ambas permaneceram entrelaçadas, de modo que os teóricos do campo filosófico-político, sequer deram muita atenção ao fenômeno da violência. Pode-se, assim, explicitando estas categorias de modo relacional, pensar outras conceitos como poder, dominação, obediência, coerção além da já citada violência em si, como

> noções que, a despeito de serem distintas, facilmente se encadeiam logicamente entre si e a principal consequência daí derivada é o ofuscamento do fenômeno essencialmente não violento da geração do poder por meio da ação coletiva e conversada, mediada pelo discurso e pelo debate, este sendo, justamente, um dos principais aspectos que Arendt pretendeu trazer à tona em sua reflexão política (Duarte 2016, p.137).

Essa reflexão de Arendt, é importante recordar, provém intimamente das observações que a autora faz de experiências políticas, que produziram "um mundo avassalado pela destrutividade em larga escada da violência; no qual a Lei se esvai no metabolismo do *labor* da administração da sociedade e onde

todos experimentam a crescente multiplicação das possibilidades de opressão que corrói a autoridade do Direito" (Lafer 2003, p.119). Posto de outro modo, esta análise conceitual proposta por Arendt tem, entre seus objetivos e méritos, não apenas oferecer novas categorias conceituais capazes de analisar fenômenos sociais e políticos advindos da ação humana como também oferecer uma forma de operar o mesmo com procedimentos históricos. Esta relação tão íntima entre poder e violência produziu distorções conceituais no modo como observamos o desenrolar dos eventos históricos assim como também produziu estas mesmas distorções quanto ao nosso olhar para nossas relações comuns produzidas no mundo da vida.

Prosseguindo com sua análise dos conceitos de poder e violência, é possível pontuar que a violência não é capaz de assegurar o poder e tampouco gerá-lo, e é exatamente do confronto de opiniões e acordos transitórios que o poder surge. Duarte também observa que

> algo como um consenso universal, aliás, pareceria a Arendt perigosamente assemelhado à figura totalitária de uma unidade política inquebrantável e desprovida de arestas e fissuras, por trás da qual se encontraria, muito provavelmente, a sinistra articulação entre ideologia e terror que fez do totalitarismo um fenômeno político sem precedentes históricos (Duarte 2016, p.162).

O poder, posto desta forma, é um fim em si mesmo (Arendt 2016, p.68) e, como tal, não precisa de justificação, preexistindo a qualquer forma de governo, que seria portanto o poder organizado, tendo como finalidade possibilitar que homens vivam em comum. Finalidades como "promover a felicidade ou concretizar a sociedade sem classes ou qualquer outro ideal não político" (Arendt 2016, p.69) seriam vistos pela autora como perigosamente utópica e acabaria em algum tipo de tirania.

E conforme nos aponta o professor Odílio Alves Aguiar, "ao tentar sistematizar a categoria de poder, na autora, deparamo-nos irremediavelmente com a experiência totalitária" (Aguiar 2001, p.120), referente ao modo como Arendt conduz sua pesquisa sobre o fenômeno do poder por uma via não tradicional, que envolve não a "ruminação erudita das ideias, da defesa de cosmovisões ou de ideologias, e muito menos do estabelecimento de um novo padrão de poder governamental" (Aguiar 2001, p.120) pois, a experiência do nazismo alemão, é por ela investigada em *Origens do Totalitarismo*, onde são reconstruídas de modo detalhado as relações políticas entre povos e nações européias, destacando no

processo as transformações sociais às quais o povo judeu esteve submetido: de povo apátrida a povo perseguido. Arendt observa que "o antissemitismo flamejou primeiro na Prússia, imediatamente após a derrota de Napoleão em 1807, quando a mudança da estrutura política levou a nobreza à perda de seus privilégios e a classe média conquistou o direito de ascensão" (Arendt 2015, p.59). Uma vez que em Berlim a maioria dos banqueiros era de origem judia e acabaram por se tornar uma classe com privilégios especiais, eram vistos pelos burgueses com desconfiança e desprezo, "como sobreviventes da Idade Média e como agentes financeiros da aristocracia" (Arendt 2015, p.83).

Não parece ser o caso, como Habermas parece apontar, de que Arendt desconsidera questões como a ação estratégica, pois conceitos como Lei, Justiça, bem como relações práticas entre Estados e grupos políticos está dentro do alcance de suas preocupações filosóficas e políticas. Ao não enfatizar "a ação instrumental e estratégica em sua concepção do poder e da política, isso não se dá na medida em que ela nega por definição o seu pertencimento à esfera público-política" (Duarte 2016, p.163). Ao que parece, Arendt está realocando o papel de ambas as ações, agora no âmbito das ações não violentas, mas como capazes de produzir violência.

Arendt parece estar ciente de que existem estruturas instituicionais capazes de garantir o exercício do poder, porém a resposta dela não é mesma de Habermas. Ao contrário das instituições administrativas, como o direito, Arendt nos aponta para o próprio ato de resistência às ações de potencial violento como estabilizador do espaço público, capaz de garantir a geração de poder pela via comunicacional, pois "Arendt considerava que o poder do governo constitui um dos casos especiais de poder" (Duarte 2016, p.163).

Ela deposita nos cidadãos a condição de se posicionar contra as ações de potencial violento capazes de anular a gestação de poder, intuindo que os próprios cidadãos, através de atos revolucionários, podem colocar-se em oposição a eles, e oferecer desta forma, através do conflito, as condições sem as quais não há possibilidade de gestação de poder.

Conclusão

Habermas apresenta críticas importantes ao pensamento sobre poder de Hannah Arendt e, a partir desta crítica, retira para si elementos que serão importantes em sua produção intelectual. Entretanto, um aspecto muito importante

de sua crítica é o fato de que esta também força pesquisadores do pensamento arendtiano — e do pensamento filosófico-político em geral — a observarem a estrutura teórica da autora em busca de uma leitura que pondere a crítica habermasiana, seja de modo a reafirmá-la ou não, uma vez que o valor da produção teórica de Habermas nos torna atentos a suas leituras da filosofia política, marcadas por debates e críticas.

Deste modo, a tentativa de responder às críticas de Habermas nos leva a buscar categorias da autora que permitem uma compreensão mais ampla e complexa do campo político, as quais incluem a possibilidade de pensar as ações estratégicas e instrumentais como ações violentas em potencial. Isso não apenas contorna o núcleo da crítica habermasiana, como oferece meios teóricos ricos e originais para se avançar na compreensão do poder comunicativo e seus limites.

Agradecimentos

Meus agradecimentos a Felipe Gonçalves Silva pela paciência, orientação e apontamentos à pesquisa da qual este trabalho é resultado.

Referências

Aguiar, O. A. 2001. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/-Form/Ação* **34**(1): 115–30.

Arendt, H. 2001. *Sobre a violência*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

———. 2015. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. 3ª Ed. São Paulo: Cia das Letras.

———. 2016. *Sobre a violência*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Freitag. B; Rouanet, S. P. (eds.) 1980. *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática.

Habermas, J. 1997. *Direito e democracia: Entre facticidade e validade, vol 1*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

———. 1997. *Direito e democracia: Entre facticidade e validade, vol 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lafer, C. 2003. *Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder*. 2ª Ed. São Paulo: Paz e Terra.

Perissionoto, R. M. 2004. Hannah Arendt, poder e crítica da Tradição. *Lua Nova, Revista de Cultura e Política* **61**: 115–39.

8

As duas etapas argumentativas da posição original na justiça como equidade de John Rawls

RAQUEL B. CIPRIANI-XAVIER

Neste trabalho[1] pretendemos apresentar um aspecto pouco evidenciado na teoria da justiça como equidade de John Rawls, a saber, que a posição original se constitui de duas etapas argumentativas — o que geralmente tem sido discutido e apresentado como o experimento completo da posição original trata-se da primeira etapa argumentativa.[2] É importante esclarecer que não estaremos discorrendo aqui sobre os dois usos da posição original — ou, duas posições originais — proposto por Rawls no *Direito dos Povos*. Nosso foco é mostrar que estas duas etapas já estão presentes em *Uma Teoria da Justiça* (1971), porém é no *Liberalismo Político* (1993) e Justiça como Equidade (2002) que a formulação da posição original em duas etapas passa a ser expressamente apresentada.[3]

I

Samuel Freeman afirma que uma característica raramente notada na teoria da justiça como equidade é que ela "envolve, com efeito, dois contratos sociais" e indica qual seria o primeiro contrato social: é o acordo hipotético celebrado na posição original, onde partes representativas de indivíduos morais, racionais livres e iguais, situados de maneira equitativa — garantida pelo véu da ignorância — chegam a um acordo unânime sobre princípios de justiça (Cf. Freeman 2003, p.21). O primeiro contrato seria, então, o acordo sobre princípios de justiça realizado pelas partes sob as condições da posição original.

A interpretação de Freeman, a partir deste ponto fica um pouco confusa, pois, embora inicie anunciando que há dois contratos sociais, segue a reflexão sem indicar qual seria exatamente o segundo contrato. No seguinte trecho, podemos depreender que o segundo contrato ocorreria entre as pessoas reais, isto

I. F. Cunha; J. R. B. Arenhart; C. A. Mortari (orgs.) *Justiça e Democracia: Discussões do X Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: *Nefip*online, 2018, pp. 96–111.

é, o primeiro contrato é apenas entre as partes hipotéticas que estão escolhendo princípios de justiça sob as condições da posição original, e o segundo seria um contrato entre pessoas reais, membros da sociedade quanto aos princípios de justiça escolhidos na posição original.

> Mas o acordo hipotético na posição original ele mesmo é modelado pela aceitabilidade geral e viabilidade de uma concepção de justiça entre os membros da sociedade. Deve haver uma possibilidade genuína que pessoas reais, dada a natureza humana, possam acordar e agir a partir de princípios de justiça. (Freeman 2003, p.21).

É neste momento que o intérprete passa a se referir ao argumento da estabilidade como um "segundo requisito contratual" de maneira que poderíamos compreender que tal requisito seria o segundo contrato e dar-se-ia via estabilidade:

> O argumento de Rawls com vistas à estabilidade atraiu poucos comentários. (…) Rawls expressa esse segundo requisito contratual [o argumento da estabilidade] através da condição de que os princípios de justiça devem ser acordados na posição original apenas se eles puderem ser reconhecidos e se manterem estáveis sob as condições de uma "sociedade bem-ordenada". (…) O requisito da estabilidade diz que as partes na posição original devem escolher princípios que sejam viáveis e duradouros no interior de uma sociedade bem-ordenada (Freeman 2003, p.21).

Freeman tem razão ao expor a estabilidade como um segundo requisito do contrato rawlsiano, o que causa confusão é pensar o argumento da estabilidade ele próprio como um segundo contrato que deveria ser feito depois do primeiro pacto, agora não mais entre agentes hipotéticos na posição original, mas sim, entre os membros da sociedade. E aqui podemos levantar ainda mais uma questão: este segundo contrato ocorreria entre os membros da sociedade bem-ordenada ou entre nós, pessoas reais localizadas em uma sociedade concreta?

A verdade é que também nos textos de Rawls não fica evidente — pelo menos numa primeira leitura — qual é o lugar do argumento da estabilidade: tal argumento parece estar numa zona cinzenta entre a posição original (primeiro contrato social), a sociedade bem-ordenada ou alguma outra instância de justificação (como o equilíbrio reflexivo). Não fica muito claro se reflexão sobre a estabilidade ocorre sob as condições da posição original. Isso nos leva a questionar qual seria a relação entre o argumento da estabilidade, posição original e Equilíbrio Reflexivo. Neste trabalho focaremos a relação entre a estabilidade

e a posição original, e começamos por questionar qual é o lugar do argumento da estabilidade na estrutura da posição original e na estrutura argumentativa e justificatória da teoria.

Perguntar pelo lugar do argumento da estabilidade não é um questionamento banal, uma vez que numa primeira leitura de TJ temos uma impressão de que as reflexões acerca da estabilidade ocorrem em algum momento depois de já escolhidos os dois princípios da justiça e de encerrado o raciocínio a partir da posição original, como se em algum momento depois de finalizado o experimento, ou em um ponto de vista em que as partes não estejam submetidas às condições e restrições impostas pela da posição original.

Esta impressão é fortalecida quando nos guiamos pelos textos dos principais comentários tanto à posição original quanto à estabilidade e a motivação moral na TJ: neles é comum que a construção da posição original e o raciocínio que conduz aos dois princípios de justiça sejam tomados como todo o procedimento e única função do experimento mental, e que o argumento da estabilidade seja tratado como uma teoria à parte, como algo desvinculado da posição original. O filósofo italiano, Sebastiano Maffettone, por exemplo, sugere que a teoria da justiça trabalha com três estratégias de justificação para os princípios:[4] posição original, equilíbrio reflexivo, e o que ele denomina 'Teoria da Estabilidade' (Maffettone 2010, p.140). Sob esta perspectiva de Maffettone a estabilidade seria um tipo de argumento ou estágio de justificação à parte da posição original.

Esta percepção, a nosso ver, equivocada — de que as considerações sobre a estabilidade estão localizadas em um âmbito em separado da posição original — ocorre quando não se releva uma importante característica da posição original: sua estrutura argumentativa é dividida em dois estágios. O primeiro estágio está relacionado ao âmbito da determinação e escolha provisória dos princípios e o segundo ao âmbito motivacional, o da confirmação da escolha. Somente depois de analisar ambos é que a justificação a partir da posição original está concluída. O argumento da estabilidade está localizado no interior da posição original, mais especificamente, na segunda etapa argumentativa. No entanto, quando o leitor ignora tal estágio, é levado a supor que a primeira etapa é "o argumento completo a partir da posição original, e uma vez que as partes tenham feito suas escolhas o trabalho delas está concluído e elas podem, por assim dizer, encerrar o negócio" (Gaus 2014, p.236). Essa perspectiva empobrece a compreensão da justiça como equidade por não contemplar a análise da descrição dos

sentimentos morais e da psicologia moral.

A dúvida quanto à localização do argumento da estabilidade surge pelo próprio modo como o problema é apresentado, pois o que pretende é saber se os princípios escolhidos na posição original seriam capazes de gerar nos membros da sociedade bem-ordenada um senso de justiça forte e se do ponto de vista da racionalidade deliberativa, tais membros da sociedade bem-ordenada afirmariam os princípios de justiça como reguladores de seu plano de vida. A solução para o problema da estabilidade depende, então, que seja levado em conta o ponto de vista dos cidadãos da sociedade bem-ordenada. O que nem sempre fica claro para o leitor é que este ponto de vista dos membros da sociedade bem-ordenada deve ser levado em conta pelas partes na posição original, e isto será feito a partir dos conteúdos não vedados pelo véu da ignorância, como a psicologia moral e a teoria social (TJ §75, p.607).

A verdade é que o texto de Rawls também contribui um tanto para essa relativa obscuridade quanto à localização do argumento da estabilidade. No Capítulo III, da Parte I da TJ, dedicado inteiramente à exposição e justificação da posição original, Rawls faz pouquíssimas menções diretas à questão da estabilidade. Entretanto, numa delas, o filósofo já informa ao leitor que a estabilidade será "examinada mais minuciosamente no que denominei segunda parte da argumentação (§§79–80)" (TJ, §29, p.224), ou seja, apenas na Parte III de referido livro.

Na Parte III estão as páginas que dão o fechamento a um conjunto de ideias complexas que foram desenvolvidas e aperfeiçoadas ao longo de 20 anos até culminar no livro de 587 páginas publicado em 1971. É a parte mais intrincada da TJ, as questões e argumentos são desenvolvidos de modo intermitente e com uma falta de clareza que destoa das duas primeiras partes de um tal modo que, por vezes, parece um outro livro com outras preocupações. Treze anos depois a publicação da TJ, Rawls chegou a admitir, em relação à parte final do livro, que "um número excessivamente grande de conexões foi omitido, esperando-se que o leitor as fizesse, a tal ponto que se pode ficar em dúvida sobre qual é o tema de boa parte dos capítulos 8 e 9" (Rawls 1992, p.58, n.33).

É nesta parte que Rawls executa aquele que considera ser o principal e mais complexo esforço teórico da Teoria Moral: o estudo comparativo da estrutura de cada doutrina moral a partir do modo como cada uma delas especifica e relaciona as noções básicas de correto, bem e valor moral e como tal arranjo se relaciona com nossos sentimentos morais.[5] Nesse estudo comparativo, Rawls

pretende mostrar que uma sociedade bem-ordenada pelos princípios da justiça como equidade seria relativamente mais estável do que aquela ordenada pelo utilitarismo. É na última parte do livro que ele faz a conexão entre teoria moral e psicologia moral, onde relaciona o conceito de correto da justiça como equidade com os sentimentos morais e, ao mesmo tempo, para evidenciar a força de sua teoria, compara com o modo como o utilitarismo faz tal relação.

Como mencionamos acima, na Parte I do livro o filósofo informa que irá tratar da estabilidade na segunda parte da argumentação. Somente quando nos detemos em uma leitura mais atenta da intrincada Parte III — ou melhor, das 100 páginas finais do extenso livro — é que a segunda parte da argumentação fica textualmente mais evidente, e que o filósofo revela de maneira mais detalhada que o raciocínio na posição original está dividido em duas etapas argumentativas. Supomos que a ideia da divisão em duas etapas, embora presente desde o início do livro (TJ, §25, p.175; §29, p.224),[6] ficou mais clara para o próprio Rawls no momento do desenvolvimento da parte final de TJ, pois é onde aparecem mais menções à divisão da argumentação em dois momentos (TJ, §76, p.622; §80, pp.654–5; §82, pp.668–71; p.674; §87, p.715). Nestas passagens, o autor usa expressões como "estamos na segunda parte da argumentação", "o processo de duas etapas", sem, contudo, afirmar expressamente que se trata da segunda etapa da posição original, o que pode deixar o leitor em dúvida se o filósofo está se referindo à argumentação da teoria da justiça como equidade de um modo geral, ou se está se referindo, de maneira mais específica, à posição original. O trecho a seguir, entretanto, indica que o *locus* do argumento da estabilidade é no interior da posição original: "Mas a decisão na posição original depende de uma comparação: permanecendo constantes os demais fatores, a concepção preferida é a mais estável" (TJ, §76, p.615).

Nos livros posteriores à TJ, as duas etapas argumentativas do artifício de representação passam a ser apresentadas de maneira clara. Durante a década de 80, Rawls proferiu palestras a seus alunos em Harvard destinadas a apresentar e esclarecer os elementos fundamentais de sua teoria da justiça como equidade, bem como discutir questões não problematizadas em *Uma Teoria da Justiça* e corrigir o que considerava falho na obra de 1971. Os manuscritos destas palestras, distribuídos aos alunos como um suplemento de leitura à TJ, foram revisados e publicados na forma do livro *Justiça como Equidade: uma reformulação*. A partir desta reformulação, Rawls passa a afirmar de modo incontroverso e já a partir do §25 (específico sobre a posição original) — que um aspecto básico do

argumento a partir da posição original é que o mesmo é dividido em duas partes (JF, §25.5, pp.124–5; §26, p.129; §54, pp.257–8; §55, p.262–3), e que ambas "são desenvolvidas dentro da mesma estrutura e estão sujeitas às mesmas condições incluídas na posição original como mecanismo de representação" (JF, §55, p.265n8).

No *Liberalismo Político*, a seção específica que trata a questão da estabilidade inicia com a afirmação: "é melhor formular a justiça como equidade em dois estágios", momento em que é introduzida a seguinte nota de rodapé, onde o filósofo afirma categoricamente as duas partes da posição original:

> Esses dois estágios correspondem às duas partes do argumento a partir da posição original para sustentar os dois princípios em *Teoria*. Na primeira parte do argumento, as partes escolhem princípios sem levar em conta os efeitos das psicologias especiais, ao passo que, na segunda parte, elas indagam se uma sociedade bem-ordenada seria estável, isto é, se geraria em seus integrantes um senso de justiça suficientemente forte para contrabalançar as tendências à injustiça. (…) O argumento a favor dos dois princípios de justiça não está completo até que seja demonstrado, na segunda parte, que são suficientemente estáveis, e o esforço de fazer isso se estende até a penúltima seção de Teoria, §86 (PL, §2.1, p.165n7).

Temos aqui três informações muito importantes, as quais buscaremos explicitar e indicar suas implicações para a justificação dos princípios da justiça como equidade: (i) a posição original possui duas etapas de argumentação; (ii) apesar de a preocupação com a estabilidade estar presente desde o momento da construção da posição original, o argumento da estabilidade faz parte da segunda etapa de argumentação do artifício de representação; (iii) o raciocínio a favor dos princípios na posição original só se encerra depois de analisadas as duas etapas, ou seja, depois de analisar a estabilidade. Veremos agora como foram desenvolvidas essas duas etapas argumentativas da posição original, e qual a razão que leva Rawls elaborar o segundo estágio.

II

Rawls concebe a posição original como um experimento mental que podemos realizar a qualquer momento por meio do raciocínio — desde que respeitadas certas restrições formais[7] — para chegar a um acordo sobre quais são os princípios de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade[8] compreendida como um sistema equitativo de cooperação.

A escolha dos princípios de justiça é feita por partes que representam os interesses de pessoas racionais livres e iguais (no caso, os interesses dos membros de uma sociedade bem-ordenada) situadas sob o véu da ignorância — expediente utilizado para garantir não apenas que as partes tenham acesso apenas às informações gerais sobre a sociedade e os cidadãos que representam a fim de que a escolha não beneficie ou favoreça objetivos, planos de vida, pessoas ou grupos específicos, como também de evitar que determinadas aspirações e inclinações psicológicas particulares tenham influência sobre a escolha dos princípios. Rawls toma o cuidado de elaborar um véu espesso o suficiente para evitar que as partes queiram buscar vantagens para si próprias com base em sua colocação social ou vantagens naturais. Por isso, conhecem apenas fatos genéricos da sociedade humana,[9] quaisquer que sejam desde que relevantes para a escolha da concepção, como assuntos de política e princípios da teoria econômica, leis da psicologia humana e a base da organização social. Em relação aos cidadãos representados, as partes devem desconsiderar (i) a que geração, gênero, raça e grupo étnico[10] pertencem, (ii) seu lugar na sociedade, classe ou status social, (iii) ignoram ainda características especiais de sua psicologia, ou se possuem ou não algum talento natural (isto é, se possuem ou não força física ou inteligência); (iv) não sabem qual concepção de bem possuem, nem as particularidades do projeto racional. Quanto à sociedade[11] em que vivem, devem desconsiderar em que posição econômica ou política a mesma se encontra, e o nível de civilização ou cultura que conseguiu alcançar (TJ, §24, p.165–7).

O filósofo supõe que as partes na posição original têm alguma noção de que desejam se engajar em algo na vida (através de uma carreira ou vocação), bem como da importância das relações pessoais e de que querem preservar suas identidades enquanto membros de vários grupos (políticos, religiosos, étnicos, etc.). A motivação primária das partes na posição original é garantir condições favoráveis e seguras para que possam realizar os vários elementos do plano racional de vida que define o que é uma boa vida para as pessoas as quais estão representando. (Freeman 2007b, p.148). Para tanto, Rawls especifica alguns bens primários, "coisas que todo indivíduo racional presumivelmente quer" (TJ, §11, p.75) para realizar projetos de vida, independente de qual sejam os objetivos e concepções de bem que o orientem: direitos e liberdades, oportunidades, renda, riqueza e as bases sociais do autorrespeito. As partes são, então, concebidas como mutuamente desinteressadas, racionais e como não afetadas pela inveja; também "não têm motivações de afeto nem de rancor" (TJ §25, p.176), nem de benevo-

lência (TJ §30, p.235), e nem "estão ligadas por vínculos morais prévios" (TJ §22, p.155). Ao supor que as partes na posição original não estão motivadas pela inveja Rawls quer garantir que elas não estariam dispostas ao autossacrifício, não abririam mão de garantir bens primários a mais para si apenas para evitar que os demais também consigam mais bens para eles. Concebidas deste modo, Rawls pressupõe que as partes tentarão garantir para si mesmas o mais alto índice de bens primários sociais.[12] Essa etapa da derivação dos princípios de justiça pretende mostrar que as partes quando em situação de incerteza, movidas pelo interesse racional de garantir mais bens primários do que menos, acabarão escolhendo os dois princípios de justiça como equidade, e não o princípio da utilidade. O que descrevemos agora foi a primeira etapa do argumento a partir da posição original, a qual, entretanto, é geralmente tomada como o experimento completo.

A primeira vez em que Rawls anuncia que a posição original possui duas etapas é quando está explicando a motivação das partes no experimento mental e se propõe a responder objeções levantadas à sua pressuposição de uma racionalidade mutuamente desinteressada para orientar a escolha de princípios de justiça (TJ §25, pp.174–5). Ao conceber as partes representativas na posição original como racionais, mutuamente desinteressados e não motivadas nem pela inveja, nem por outras motivações de afeto e como não suscetíveis a outros sentimentos como vergonha e humilhação, o método de Rawls estaria se afastando demais da realidade, isto é, dos seres humanos tal como eles são: não apenas seres morais racionais, mas também seres incontornavelmente marcados por emoções e sentimentos. Rawls ressalta que a suposição motivacional que está fazendo diz respeito apenas à motivação das partes na posição original, e não à descrição do modo como as pessoas agem na vida em sociedade. O filósofo reconhece que as pessoas, em suas vidas concretas, possuem laços naturais de sociabilidade dos quais surgem a propensão ao amor, confiança, amizade, afeto, devoção a instituições, e com eles também a culpa, indignação ressentimento, dentre outros sentimentos morais (TJ §74, pp.602–3), e não nega que também somos motivados pelas mais variadas inclinações e sentimentos, tais como vergonha e humilhação, inveja, desejo de dominar e subjugar, e de privar outrem da justiça, dentre outros sentimentos e motivações (TJ, p.175; JF, p.288). Rawls considera que os sentimentos morais são parte normal da vida humana, e por mais desagradável[13] que possa ser ter de tratar desse assunto, "não temos como evitar a propensão a eles sem nos desfigurar a nós mesmos" (TJ §74, p.603). Uma

teoria da justiça que se pretenda realista, que não se afaste muito da realidade, não pode deixar de levar em conta como os seres humanos são.

Rawls reserva em sua teoria um lugar para a análise dos sentimentos e da psicologia moral é segunda etapa do argumento a partir da posição original. Citaremos, *ipsis litteris*, para não deixar dúvidas quanto à posição de Rawls:

> Decerto, esses sentimentos acometem as pessoas. Como pode uma concepção de justiça ignorar esse fato? Enfrentarei esse problema dividindo em duas partes a argumentação em favor dos princípios de justiça. Na primeira parte, os princípios são deduzidos sob a suposição de que não existe inveja, ao passo que, na segunda, ponderamos se a concepção a que se chegou é viável, em vista das circunstâncias da vida humana (TJ, §25, p.175).

Nesta segunda etapa, em que se irá ponderar se os princípios de justiça escolhidos de maneira provisória na primeira etapa, as partes terão de considerar as circunstâncias da vida humana, isto é, terão de considerar que tipo de exigência os princípios de justiça fazem às pessoas, e, se tais exigências, dados os seres humanos, tal como são, seriam capazes de agir de acordo com o que a justiça requer. Este é o momento em que os argumentos da estabilidade (aquisição e desenvolvimento do senso de justiça, e argumento da congruência entre correto e bem) passam a ser considerados.

Depois que os princípios são provisoriamente escolhidos na primeira etapa, é preciso verificar se o senso de justiça e a psicologia moral engendradas pela aplicação institucional dos princípios escolhidos provisoriamente são capazes de garantir o apoio às instituições justas ou se têm probabilidade maior de despertar e incentivar propensões e inclinações tais que tornem o sistema social incompatível com o bem dos cidadãos (TJ §80, p.655). Neste momento da estrutura analítica da teoria, Rawls formula uma psicologia moral para tentar responder como é que os indivíduos adquirem um senso de justiça e se este senso de justiça é suficiente para que eles cumpram as exigências das instituições justas. Assim, no segundo estágio da posição original é preciso verificar se as instituições reguladas pela concepção de justiça selecionada na etapa anterior

> têm probabilidade de despertar e incentivar propensões psicológicas tais que tornem o sistema social inviável e incompatível com o bem humano. (…) Se as inclinações engendradas derem sustentação a arranjos justos, ou se puderem ser facilmente acomodadas por eles, a primeira parte da argumentação está confirmada (TJ §80, p.655).

Caso se verifique que a psicologia moral engendrada pelo princípio de justiça estimula tendências destrutivas entre os indivíduos e disruptivas da cooperação deve-se reavaliar a escolha da concepção de justiça, retornar à primeira etapa da argumentação e escolher outros princípios para aplicar na estrutura básica da sociedade.

A proposta rawlsiana incorpora no raciocínio e na justificação dos princípios uma preocupação com o estado de coisas resultante da aplicação institucional dos princípios de justiça política. Nesse sentido, é imperativo que as partes na posição original se questionem e levem em consideração que mundo social seria gerado se tais princípios fossem aplicados incondicionalmente à estrutura básica da sociedade e todos agissem de acordo com o que os princípios de justiça exigem. Para que a concepção seja, ao final, considerada justa, é preciso que os agentes sejam capazes de desejar viver nesse mundo social, mais do que em qualquer outro, caso venham a pertencer a ele. E, por fim, nós, pessoas concretas, também "devemos ser capazes de querer esse mundo social justo e devemos ser capazes de afirmá-lo caso venhamos a pertencer a ele" (Rawls 2005, p.195).

Vejamos agora como Rawls incorpora à posição original — através da teoria social, mas sobretudo, da psicologia moral — as "circunstâncias da vida humana" a serem consideradas na escolha da concepção de justiça.

III

A teoria da justiça como equidade concebe três diferentes pontos de vista[14] a partir dos quais os princípios de justiça podem ser avaliados: (i) o ponto de vista das partes na posição original, (ii) o ponto de vista dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada; e (iii) o nosso — o meu e o seu, leitor, nós que estamos examinando a formulação da teoria da justiça como equidade e pensando na sua viabilidade enquanto uma concepção política de justiça. Este terceiro ponto de vista envolve o equilíbrio reflexivo.

O ponto de vista das pessoas enquanto membros da sociedade bem-ordenada na qual serão aplicados os princípios de justiça deve ser, de algum modo, levado em consideração antes de se completar a escolha da concepção de justiça. Para ponderar se a mesma é viável "em vista das circunstâncias da vida humana" em uma sociedade bem-ordenada, as partes representativas dos membros da sociedade bem-ordenada precisam levar em conta — quando estiveram sob as condições da posição original, se os princípios escolhidos seriam tais que os indivíduos possam cumprir com o que a justiça exige dele. Nesse sentido, as partes

na posição original deverão considerar se os princípios escolhidos na primeira etapa da argumentação engendrarão uma concepção de justiça que seja praticável e estável quando aplicados nas instituições. Este é o cerne do argumento da estabilidade.

O ponto de vista na posição original diz respeito às motivações das partes representativas, isto é, 'criaturas artificiais' que representam os interesses 'abstratos', ora dos cidadãos das sociedades bem-ordenadas, ora de pessoas que se autocompreendem como livres e iguais. A motivação das partes na posição original é o autointeresse em garantir bens primários (introduzidos na primeira etapa da posição original por meio da teoria restrita do bem como racionalidade).

As partes não escolhem os bens primários movidas por um senso de justiça, por benevolência ou por uma preocupação altruísta com o bem-estar umas das outras. Também não estão motivadas pela inveja, nem pelo ciúme, nem por qualquer outra tendência psicológica em especial. Neste ponto, o leitor pode questionar como é que as partes na posição original — uma vez que estão sob o véu da ignorância — poderiam considerar o ponto de vista dos membros da sociedade bem-ordenada tomados em seu próprio contexto? Como é possível articular estes pontos de vistas e as motivações inerentes a cada um deles?

Em razão das suposições motivacionais das partes na posição original, Rawls foi acusado de colocar na base de sua teoria uma concepção de pessoa que considera o indivíduo como isolado, deslocado de seu contexto e desvinculado de relações sociais. A motivação das partes na posição original não significa, no entanto, que essa seja a principal motivação dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada ou de pessoas reais.

> Não há incoerência, então, em supor que, removido o véu da ignorância, as partes descobrem que têm laços de sentimentos e afeição, e que querem promover os interesses de outros e vê-los atingir seus objetivos. Porém, o postulado do desinteresse mútuo na posição original visa garantir que os princípios de justiça não dependem de suposições fortes (TJ §22, p.157).
> (…) embora as partes presentes na situação original não tenham um interesse pelos interesses umas das outras, elas sabem que em uma sociedade precisam contar com a estima de seus concidadãos. Seu autorrespeito e sua confiança no valor de seu próprio sistema de fins não tolera a indiferença, muito menos o desprezo de outrem (TJ §51, p.421).

A escolha dos princípios com vistas aos bens primários, no entanto, cons-

titui apenas um dos momentos do raciocínio a favor dos princípios de justiça na posição original. Ainda que motivadas pelo autointeresse, as partes sabem que são representativas de pessoas imersas na vida em sociedade, enredadas em laços sociais, e, portanto, precisam escolher os princípios de justiça tendo em vista as pessoas, tal como elas são.[15]

Uma parte normal da vida humana são os sentimentos morais. Rawls defende que existe um vínculo entre tais sentimentos e as atitudes naturais que pode ser expresso do seguinte modo:

> (…) esses sentimentos [morais] e essas atitudes [naturais] são ambos famílias ordenadas de disposições características, e essas famílias se superpõem de tal maneira que a ausência de certos sentimentos morais demonstra a ausência de certos laços naturais. Ou, alternativamente, a presença de certos vínculos morais dá origem à propensão a certas emoções morais depois que ocorre o desenvolvimento moral necessário (TJ §74, p.601).

Em decorrência desse vínculo, uma característica de nossa humanidade é que possuímos sentimentos, por essa razão que ignorá-los nos alija de nosso caráter humano. Dos laços naturais de sociabilidade surge a propensão ao amor, confiança, amizade, afeto, devoção a instituições, e com eles também a culpa, indignação ressentimento, dentre outros sentimentos morais (TJ §74, pp.602–3). Não apenas valorizamos tais disposições afetivas, como necessitamos delas. "Supondo-se, portanto, que precisamos desses afetos" (TJ §86, p.704), é preciso incluí-los também nas ponderações sobre a escolha da concepção de justiça política mais apropriada para uma sociedade democrática.

Por mais desagradável que possa ser ter de tratar dos sentimentos morais, "não temos como evitar a propensão a eles sem nos desfigurar a nós mesmos" (TJ §74, p.603). É necessário, portanto, reservar um lugar apropriado para a psicologia moral no interior da teoria da justiça, uma vez que é através dela que é possível cumprir uma das tarefas atribuídas à Teoria Moral: fazer a conexão entre a estrutura das concepções morais com a nossa sensibilidade humana (Rawls 1975b, p.286). A teoria da justiça deve levar em conta a psicologia moral gerada pela aplicação das concepções de justiça, pois

> a justiça ou injustiça dos arranjos institucionais da sociedade e as convicções humanas sobre essas questões influenciam de maneira profunda os sentimentos sociais; em grande parte, definem como vemos a aceitação ou a rejeição de alguma instituição por outra pessoa, ou seu empenho em reformá-la ou defendê-la (TJ §75, p.607).

As partes representativas devem, então, encontrar um modo de incluir no interior do procedimento da posição original considerações sobre as consequências e os conteúdos da vontade dos cidadãos da sociedade bem-ordenada para que seja possível verificar — ainda do ponto de vista da posição original — se os cidadãos representados poderiam desejar agir a partir dos princípios de justiça. Nesse caso, o leitor pode vir a questionar

> (…) como alguém pode averiguar a motivação das pessoas em uma sociedade bem-ordenada? Resposta: a partir das leis da psicologia; assumindo que as pessoas crescem e vivem sob instituições justas, tal como definidas pelos princípios, alguém deve desenvolver quais concepções de bem e quais interesses morais as pessoas adquiririam. Quando essas deliberações ocorrem do ponto de vista da posição original, elas são parte do raciocínio que confirma ou desconfirma a escolha provisória da concepção de justiça (Rawls 1975a, p.274).

A motivação das partes da sociedade bem-ordenada não é determinada diretamente pelos motivos das partes na posição original. Do pressuposto de que as partes na posição original não estão interessadas em promover os interesses dos demais, apenas o seu próprio (de garantir bens primários) não se segue que na sociedade bem-ordenada as pessoas irão adquirir e buscar realizar planos modos de vida individualistas. O argumento de Rawls é que tais motivações não irão prevalecer na sociedade bem-ordenada (Rawls 1975a, pp.274–5). As partes utilizarão conhecimentos gerais sobre teoria social, psicologia moral, leis psicológicas e aprendizado moral, para analisar "se a concepção já adotada [escolhida provisoriamente na primeira etapa da posição original] é viável e se não é tão instável que qualquer outra poderia ser melhor" (TJ §76, p.622).

A argumentação em favor dos princípios a partir da posição original, embora tenha um papel importante na justificação dos princípios, não pode ser considerada isoladamente. Deve passar ainda pelo procedimento do Equilíbrio Reflexivo. Como afirma Rawls, "a justificação é uma questão do apoio mútuo das muitas ponderações, de tudo se encaixar em uma única visão coerente" (TJ §87, p.715). A justificativa fundamental dos princípios não é que eles foram escolhidos em uma situação contratual equitativa hipotética, mas sim que esses princípios (e também o procedimento) estão em equilíbrio reflexivo com os nossos juízos mais refletidos sobre a justiça.

Apoio

Este trabalho foi realizado com o auxílio da CAPES.

Referências

Freeman, S. 2003. Introduction: John Rawls – An Overview. In: S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, pp.1–61. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaus, G. 2014. The Turn to a Political Liberalism. In: J. Mandle; D. Reidy (eds.) *A Companion to Rawls*, pp.235–50. Oxford: Wiley Blackwell.

Lehning, P. 2009. *John Rawls: An Introduction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rawls, J. 1992. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. Tradução de Álvaro de Vita. *Lua Nova* **25**.

———. 1999[1963]. The Sense of Justice. In: S. Freeman (ed.) *Collected Papers*, pp.96–116. Cambridge: Harvard University Press.

———. 1999[1975a]. *Fairness to Goodness*. In: S. Freeman (ed.) *Collected Papers*, pp.267–85. Cambridge: Harvard University Press.

———. 1999[1975b]. The Independence of Moral Theory. In: S. Freeman (ed.) *Collected Papers*, pp.286–302. Cambridge: Harvard University Press.

———. 1999[1980]. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: S. Freeman (ed.) *Collected Papers*, pp.303–58. Cambridge: Harvard University Press.

———. 2005. *História da Filosofia Moral*. Editado por B. Herman; tradução de Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: WMF Martins Fontes.

———. 2008. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes.

———. 2011. *Liberalismo Político*. Tradução de Álvaro de Vita. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.

Rousseau, J.-J. 1983. *Do Contrato Social*. Coleção Pensadores. 3 ed. São Paulo : Abril Cultural.

Scanlon, T. M. 2002. Rawls on Justification. In: S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, pp.139–167. Cambridge: Cambridge University Press.

Notas

[1]Este artigo desenvolve as ideias já publicadas em Cipriani Xavier, R. Reflexões sobre o papel e o lugar da inveja na estrutura da teoria da justiça como equidade. In: D. Werle et al (eds.) *Justiça, Teoria Crítica e Democracia*, pp.424–41. Florianópolis: Nefiponline, 2017.

[2]Os principais comentários ao apresentarem a posição original não fazem menção às duas partes etapas da argumentação, e muito menos as relacionam com a questão da estabilidade.

[3]Doravante, neste trabalho, nos referiremos aos livros de Rawls pelas siglas de seus títulos: TJ, LP e JE. Os artigos do mesmo autor serão referenciados pelo sistema Autor, data.

[4]Pierce Lehning e T. M. Scanlon defendem que na teoria da justiça como equidade há três etapas ou ideias de justificação: Método do Equilíbrio Reflexivo, Derivação dos princípios a partir da posição original e o papel da Razão Pública na sociedade bem-ordenada (Cf. Lehning 2009, p.144; Scanlon 2003, p.139). Como nosso objetivo inicial é investigar a questão da estabilidade no primeiro livro de Rawls, não nos deteremos aqui na ideia de Razão Pública, desenvolvida a partir do *Liberalismo Político*.

[5]Para o filósofo, este tipo de estudo constitui o esforço teorético central da teoria moral (cf. Rawls 1975b, p.294).

[6]No Liberalismo Político Rawls reafirma que embora o problema da estabilidade já estivesse no horizonte desde o início da elaboração da posição original, "a discussão explícita disso só começa no segundo estágio [Da posição original], uma vez que até então os princípios de justiça para a estrutura básica ainda não estavam à mão" (LP IV, §2.1, p.167).

[7]Generalidade, universalidade, ordenamento/hierarquização, finalidade e publicidade (cf. TJ §23), além do véu de ignorância (§24), que é um conjunto de restrições às informações que as partes podem considerar ou não durante o procedimento de escolha e avaliação dos princípios de justiça.

[8]O foco é na estrutura básica da sociedade, pois é ela que modela as necessidades e aspirações que os cidadãos vêm a ter. É o sistema social ao qual estamos submetidos que define, em parte: o que as pessoas querem ser e o tipo de pessoa que são.

[9]Como tamanho, nível de desenvolvimento econômico, estrutura institucional, ambiente natural, etc. (TJ §31, p.245).

[10]Apenas no Liberalismo Político, Rawls acrescenta que partes devem também ignorar "informações sobre raça e grupo étnico, gênero" (LP, p.28).

[11]No Liberalismo Político, Rawls acrescenta cinco fatos gerais sobre a sociedade bem-ordenada, os quais supomos que as partes na posição original devem levar em consideração: fato do pluralismo enquanto tal, fato do pluralismo razoável, fato da opressão, fato do apoio livre e voluntário (LP I, §6.2, p.43–5) e fato do desacordo razoável (LP II, §2.4, p.69). Na TJ: "os únicos fatos específicos conhecidos são os que se podem inferir das circunstâncias da justiça (TJ §24, p.165). Embora conheçam os princípios básicos da teoria social, as partes não têm acesso ao curso da história; não têm informações sobre frequência com que a sociedade assumiu esta ou aquela forma, ou sobre quais tipos de sociedade existem atualmente", tampouco conhecem o tamanho, nível de desenvolvimento econômico, estrutura institucional e ambiente natural (TJ §31, p.245).

[12]Rawls faz uma diferença entre dois tipos de bens primários: os sociais e os naturais. Os primeiros, já listados, são aqueles diretamente passíveis de serem distribuídos pelas principais instituições da estrutura básica. Já os bens primários naturais, como inteligência, saúde, vigor físico, imaginação, talentos naturais, não são tais que possam ser distribuídos pelas instituições (nem o mercado, nem o sistema jurídico, por exemplo,

podem distribuir talentos naturais, pois isto é algo contingente), entretanto, são considerados bens primários pois a "posse" destes bens é influenciada pelas instituições (cf. TJ §11, p.75–6). Pensemos no caso do indivíduo possuir um talento natural para cálculos matemáticos complexos, ou então, para tocar instrumentos musicais. Se esse indivíduo não estiver num contexto social com instituições que lhe permitam desenvolver, aprimorar e aplicar seus talentos, eles, provavelmente não se desenvolverão.

[13]Para Rawls, lidar com os sentimentos morais não é algo agradável: "os sentimentos morais são realmente desagradáveis, em algum sentido mais amplo do termo desagradável" (TJ §74, p.603). Rawls reafirma isso em LP IV, §2.3, p.169, n.10.

[14]Estes três pontos de vista já estão presentes na teoria da justiça como equidade desde TJ, no entanto, a distinção clara entre eles começa a ser delineada em *Fairness to Goodness* (1975a), onde que Rawls chama a atenção para a diferença entre o ponto de vista das partes na posição original e dos membros da sociedade bem-ordenada. A partir de Kantian *Construtivism in Moral Theory* (1980) a distinção entre os três pontos de vista passa a apresentada de maneira clara e sistemático, a qual é reproduzido no PL (cf. Rawls 1975a, p.274; Rawls 1980, p.320–1; LP I, §4.6, p.32).

[15]Nesse sentido, podemos sugerir que o projeto rawlsiano de fazer com que a escolha dos princípios de justiça levem em consideração as circunstancias da vida humana, tem forte inspiração na frase que inaugura o *Contrato Social*, de Rousseau: "Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade" (Rousseau 1983, p.21).